ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛИАЛ РОССИЙСКОЙ
ТАМОЖЕННОЙ АКАДЕМИИ
ИМ. В. Б. БОБКОВА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
МВД РОССИИ

АКАДЕМИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

АНТОЛОГИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В ТРЕХ ТОМАХ

ТОМ II

Допущено Министерством образования Российской Федерации в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений, для подготовки бакалавров и магистров по специальности «Философия»
Решение Мин. образования РФ № 14-58-340 гр/28 от 16.08.2000



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«СЕНСОР»
2000

Издание осуществлено при финансовой поддержке концерна «ОРИМИ» и ИФК «Четвертое измерение»

Издательство выражает особую признательность господину
Жилкину Алексею Николаевичу
за активную помощь в реализации проекта.

ISBN 5-901394-02-X

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава IV

ПРОБЛЕМЫ ПОЗНАНИЯ
ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

С. А. Аскольдов (Алексеев)

Философская мысль с давних пор пытается выйти за пределы времени, теоретически его преодолеть. Такое преодоление мы встречаем уже в философии Парменида, хотя и не в современных терминах и понятиях. Его единое и неизменное бытие есть тем самым и безвременное. Это преодоление совершалось в истории по разным поводам и в различных целях. В основе его лежали то онтологические учения о высших формах бытия, не подчиненных общему закону изменения, то гносеологические соображения о времени, как чисто познавательной и в том или ином смысле субъективной форме опыта, то теологические размышления о природе Бога. Для новой философии особенно характерна постановка этой проблемы в связи с вопросом о свободе воли.

Характерной особенностью всех этих попыток является чисто негативный подход к тому понятию, в котором видят ключ к разрешению тех или иных гносеологических и онтологических затруднений. В самом деле, выход за пределы времени совершается обыкновенно простым отрицанием значимости времени для той или иной области бытия. Создаются термины «вневременности», «безвременности», «надвременности» без всякой заботы о том, чтобы раскрыть смысл и значение этого запредельного по отношению к времени бытия.

Редко обращают внимание на то, что приставками времени совершенно не выясняется, что это понятие необходимо должно быть как-то уяснено и в своем положительном содержании, поскольку во всех формах постановки этой проблемы «безвременное» или «вневременное» бытие не является отгороженным от бытия временного какой-то непроницаемой перегородкой. Напротив, как это особенно видно в проблеме свободы, безвременное и временное, в частности интеллигибельный и эмпирический характер у Канта, слиты в каком-то смысле в одно онтологическое единство. Если это так, то очевидно, что едва ли не самой существенной стороной проблемы является именно уяснение того, как и в каком смысле «безвременное» или «вневременное» соприкасается с временным, каким образом в одном и том же или, во всяком случае, как-то соприкасающемся бытии могут быть укоренены два столь противоположных modus'а существования.

Вопрос этот в наиболее типичных случаях остается обыкновенно без ответа. Этот характерный почти для всей истории данной проблемы негативный подход и является основным побуждением для избранной нами темы. Сказанным определяется для нас также и самое развитие темы. Методичность и равномерность такого развития совершенно не входит в наше задание. Тема о времени — одна из обширнейших в философии по коренной связности ее с другими основными проблемами. В некоторых своих частях она достаточно развита в различных системах и монографиях. По крайней мере, самое время достаточно представлено и уяснено в различных гносеологических и психологических аспектах. И именно поэтому в ее развитии мы менее всего посвятим внимания самому времени, как эмпирической данности, а обратимся главным образом к уяснению того сверхэмпирического, что лишь неопределенно обозначается обычными отрицательными по отношению к времени понятиями...

Ответить на вопрос, что такое время,— это то же, что ответить на вопрос, что такое изменение.

Изменение, во всяком случае, составляет корень или сущность времени, осложняемую лишь различными привходящими подробностями и обстоятельствами, отвечающими на вопрос, как это изменение совершается. Изменение же можно определить как единство исчезающего, пребывающего и появляющегося. Иными словами, изменение есть единство прошлого, настоящего и будущего. Время и изменение не связаны друг с другом, а просто есть одно и то же, лишь выражаемое разными словами и в разных аспектах мысли. Для всех рассуждений о времени и безвременности необходимо иметь в виду следующее положение: «Если нет времени, то нет и изменения, если нет изменения, то нет и времени». Именно тройственность времени и всего изменения обнаруживает во времени другую его особенность, а именно проникающее его единство изменяющегося бытия. Об изменении можно говорить лишь в том случае, когда моменты изменения как-то объединены. И это объединение непредставимо и немыслимо иначе, как в сознании или через сознание. Область материальных изменений, если отмыслить от нее сознание наблюдающего субъекта, в сущности, потеряла бы свою изменчивость.

Дерево, камень, кристалл, молекула, атом и т. п., понятие лишь во внешнем содержании своей материальности и вне наблюдающего их сознания, могут быть поняты лишь как совершенно внешнее рядоположение взаимно иных моментов. И ни для какого из этих моментов предыдущий и последующий не могли бы иметь значение прошлого и будущего, потому что о прошлом можно говорить, лишь, когда оно

как-то удержано и для настоящего, а о будущем, когда оно хотя бы в виде неверной возможности предварено. Этой силой удержания и предварения обладает лишь живое сознание или жизнь вообще. И изменение в мертвом неживом, дается лишь взгляду жизни на мертвое. Отмыслите этот взгляд, и в мертвом останется лишь рядоположение статических моментов, в котором нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего, ибо их необходимо сознавать. Вне сознания эти слова теряют всякий смысл. Итак, изменение, или, что-то же, время, есть прежде всего достояние души. Его содержание прежде всего психологично. И все другие значения времени заимствуют свой смысл именно из этого психологического. Однако надо все же отличать психологическое время от онтологического. В психологическом времени есть своя индивидуальность и субъективность и в этом смысле относительность. Они заключаются в том, что диапазон настоящего[1] неодинаков не только у разных людей, но даже у одного человека при различных психологических условиях, и в том, что быстрота течения времени испытывается различно. Однако в этом психологическом времени есть и некоторое общее объективное содержание. Оно заключается, во-первых, в том, что всякое время для всех и всегда слагается из трех времен, и, во-вторых, в том, что настоящее в своем центральном, срединном пункте для всех же совпадает, т. е. есть некоторое общее «теперь» или «сейчас», однозначность которого в некоторых пределах пространства может быть объективно установлена, а для всего мира с достаточным основанием мыслима и представляема. Но об этом общемировом «теперь» будет речь впереди. Здесь мы лишь устанавливаем тот смысл понятия времени, который и подлежит философскому истолкованию. И это, несомненно, есть время, или, что то же, изменяемость сознавaемая. Это время по содержанию психологическое, но понятое в универсальном мировом смысле, т. е. в чертах одинаковости для всех видов сознания. И именно в этом-то смысле особенностью времени является то же, что является и особенностью всякого сознания, т. е. некоторое единство. Несомненно, что время, как и пространства, есть своеобразная множественность и дробность бытия. Но пространство, в отличие от времени, есть абсолютная раздробленность, время же — раздробленность относительная. В нем прошлое, настоящее и будущее всегда преодолеваются в своей раздельности тем пребывающим, которое так или иначе включено во всякую живую изменяемость. Лишь один вид изменения представляет с известной точки зрения такую же абсолютную раздробленность, как пространство, а именно движение. Но это именно потому, что движение есть тот вид изменяемости, который воспринимается не внутри самой изменяющейся реальности, а извне, со стороны внешнего наблюдателя, и воспринимается именно внешним образом, через внешнюю чувственность протяжения. Движение есть форма времени, представленная нами в чужеродной среде пространства, время, переведенное на язык пространства. Если к этому переводу есть очень серьезные основания со стороны жизненной и научной техники, так как только через эту форму времени может точно измеряться, то эта чисто условная постановка пространства на место времени не должна нисколько влиять на философское понимание времени. Время физическое надо строго отличать от времени онтологического, т. е. изменяемости бытия. Что такое физическое время? Это движение, измеренное движением. «Измеренное» — это значит раздробленное и разделенное в чужеродной среде пространства, ибо только пространство можно измерять. Время, т. е. изменяемость, есть само бытие. Но пространство и протяжение не есть ни самое бытие, ни даже его свойство, а только внешняя отраженность какого-то вида бытия (чувственной материи) в сознании. Из этого должно быть ясно, какая громадная разница в философском и физическом смысле понятия времени. К сожалению, этой разницы обыкновенно не замечают, несмотря на то, что сущность и последствия подмены времени онтологического физическим исчерпывающе разъяснены Бергсоном.

Аскольдов С. А. «Время и его преодоление» // Мысль. 1922. № 3. Стр. 80–83.

[1] В том, что настоящее не есть теоретический «момент», а имеет свой диапазон или длительность, см. нашу книгу «Мысль и действительность». 1914. С. 302—303.

В. Г. Белинский

ПОЗНАНИЕ

Есть два способа исследования истины: *a priori* и *a posteriori*, т. е. из чистого разума и из опыта. Много было споров о преимуществе того и другого способа, и даже теперь нет никакой возможности примирить эти две враждующие стороны. Одни говорят, что познание, для того чтоб было верным, должно выходить из самого разума, как источника нашего сознания, следовательно, должно быть субъектив-

но, потому что все сущее имеет значение только в нашем сознании и не существует само для себя; другие думают, что сознание тогда только верно, когда выведено из фактов, явлений, основано на опыте. Для первых существует одно сознание, и реальность заключается только в разуме, а все остальное бездушно, мертво и бессмысленно само по себе, без отношения к сознанию; словом, у них разум есть царь, законодатель, сила творческая, которая дает жизнь и значение несуществующему и мертвому. Для вторых реальное заключается в вещах, фактах, в явлениях природы, а разум есть не что иное, как поденщик, раб мертвой действительности, принимающий от нее законы и изменяющийся по ее прихоти, следовательно, мечта, призрак. Вся вселенная, все сущее есть не что иное, как единство в многоразличии, бесконечная цепь модификаций одной и той же идеи; ум, теряясь в этом многообразии, стремится привести его в своем сознании к единству, и история философии есть не что иное, как история этого стремления. Яйца Леды, вода, воздух, огонь, принимавшиеся за начала и источник всего сущего, доказывают, что и младенческий ум проявлялся в том же стремлении, в каком он проявляется и теперь. Непрочность первоначальных философских систем, выведенных из чистого разума, заключается совсем не в том, что они были основаны не на опыте, а напротив, в их зависимости от опыта, потому что младенческий ум берет всегда за основной закон своего умозрения не идею, в нем самом лежащую, а какое-нибудь явление природы и, следовательно, выводит идеи из фактов, а не факты из идей. Факты и явления не существуют сами по себе: они все заключаются в нас. Вот, например, красный четвероугольный стол: красный цвет есть произведение моего зрительного нерва, приведенного в сотрясение от созерцания стола; четвероугольная форма есть тип формы, произведенный моим духом, заключенный во мне самом и придаваемый мною столу; самое же значение стола есть понятие, опять-таки во мне же заключающееся и мною же созданное, потому что изобретению стола предшествовала необходимость стола, следовательно, стол был результатом понятия, созданного самим человеком, а не полученного им от какого-нибудь внешнего предмета. Внешние предметы только дают толчок нашему я и возбуждают в нем понятия, которые оно придает им. Мы этим отнюдь не хотим отвергнуть необходимости изучения фактов: напротив, допускаем вполне необходимость этого изучения; только с тем вместе хотим сказать, что это изучение должно быть чисто умозрительное и что факты должно объяснять мыслию, а не мысли выводить из фактов. Иначе материя будет началом духа, а дух рабом материи. Так и было в осьмнадцатом веке, этом веке опыта и эмпиризма. И к чему привело это его? К скептицизму, материализму, безверию, разврату и совершенному неведению истины при обширных познаниях. Что знали энциклопедисты? Какие были плоды их учености? Где их теории? Они все разлетелись, полопались, как мыльные пузыри. Возьмем одну теорию изящного, теорию, выведенную из фактов и утвержденную авторитетами Буало, Батте, Лагарпа, Мармонтеля, Вольтера: где она, эта теория, или, лучше сказать, что она такое теперь? Не больше как памятник бессилия и ничтожества человеческого ума, который действует не по вечным законам своей деятельности, а покоряется оптическому обману фактов...

Итак, все на свете только относительно важно или неважно, велико или мало, старо или ново. «Как, — скажут нам, — истина и добродетель — понятия относительные?» — Нет, как *понятие*, как *мысль*, они безусловны и вечны; но как *осуществление*, как *факт*, они относительны. Идея истины и добра признавалась всеми народами, во все века; но что непреложная истина, что добро для одного народа или века, то часто бывает ложью и злом для другого народа, в другой век.

Белинский В. Г. Избранные философские сочинения. М., 1941. Стр. 85–86, 350.

Н. А. Бердяев

...Нас сейчас интересует объективация как познание. Можно ли сказать, что объективированное познание само по себе дефектно и греховно и является источником падшести мира?[1] Это было бы большое недоразумение. Греховность, дефектность, падшесть нужно всегда искать не в познании, а в самом бытии. Познание же лишь познает падшее бытие под знаком падшести. Познание, как объективация, для которого закрыто внутреннее существование и духовный мир, есть всетаки познание, и в нем подлинно что-то открывается. Объективация есть внедрение в мир падший, в отчужденность и скованность. Но возможно познание этого падшего мира. Существуют ступени объективации в познании. Наиболее объективированным является научное познание отчужденного от внутреннего человеческого существования

[1] Это утверждает Шестов.

мира природы, познание физико-математических наук. Тут объект находится совершенно вне внутреннего существования субъекта. Это познание совершенно эксцентрично в отношении к человеку. Математика есть, конечно, создание и победа духа, и потому она есть спиритуализация как всякое познание[1]. Это познание обладает высокой ценностью, в нем отражается Логос, как и во всяком познании, но оно находится в тисках объективации, закрывающей внутреннюю тайну бытия. В этом смысле наука не онтологична, как то хочет сделать Мейерсон[2]. Познание мира социального есть познание объективированное, но это другая ступень объективации, и с этой ступени может проливаться свет на весь процесс объективации, которая неизбежно есть социализация. Мы увидим, *что объективированное познание стоит под знаком общества и этим отличается от познания существования, которое стоит под знаком обесцения.* Объективированное познание всех ступеней отвлечено от экзистенциального субъекта, т. е. от человека. Экзистенциальный субъект находится в бытии, но не в объективированном бытии, он сам объективирует, вследствие своего пребывания в падшем мире. Но экзистенциальный субъект ни в коем случае не есть субъект биологический, психологический или социологический, как то представляется объективированному познанию. Натурализм есть порождение объективированного познания, которое придает себе универсальное значение. Натурализм имеет свою частичную правоту на известной ступени объективации. Но всегда есть ложь универсальный метафизический натурализм. Объективированный натурализм всегда представляет себе всякое бытие по образу материального. Он существует и в теологии и там даже играет определяющую роль. Тогда Бог представляется объектом и познается по аналогии с вещами и предметами природного мира. Но мое существование может соприкасаться с существованием Бога только потому, что Он не есть объект и не принадлежит объективированному миру, и потому только я Ему могу принадлежать. Познание философское всегда заключает в себе элементы объективации, но оно стремится быть необъективированным познанием, иначе оно не могло бы искать внутреннего смысла бытия. Раскрытие смысла материи есть дух. Натуралистическая метафизика, оперировавшая с субстанциями, была объективацией философского познания. Она пыталась быть эксцентричной в отношении человеческого существования. Происходила объективация Бога, духа, души, смысла и т. п. Вот этой объективированной натуралистической философии наступает конец. Смысл моего существования не может быть найден в этом мире, он может быть лишь в ином мире, не в природно-объективированном мире Великие философы всегда это признавали, хотя бы выражали это в форме еще натуралистической метафизики, например Спиноза, Сократ, Блаженный Августин, Декарт обращались внутрь «я», к субъекту. Кант более, всех приблизился к своеобразной философии существования, сделав различие между порядком природы и порядком свободы. Внутреннее существование находится в порядке свободы, а не в порядке природы. Кант очень помогает сокрушать старый рационализм, натурализм, наивный объективизм и реализм. Но к новой экзистенциальной философии он не пришел. Его феноменализм ошибочен. Уже Плотин пытался преодолеть объекты и вещи и увидеть за ними свободу[1]. Преодоление объективированного натурализма в философии есть вместе с тем преодоление метафизики понятий, ибо понятие образуется об объектах, образование понятий есть объективация. Это есть также преодоление той ошибочной мысли, что мышление может быть отделено от эмоций. Познание через понятия не есть познание бытия в себе. Познание объективированное означает иррационализацию иррационального бытия[2]. Только символы и образы приближают к тайне бытия[3]. Никакие понятия об объективированном мире не раскрывают ценностей жизни, смысла жизни. Тайна существования, в которой раскрывается смысл, есть совпадение подлежащего и сказуемого. «Я» семь, другое «я» есть. Бог есть. Божий мир есть. Царство существующего есть царство индивидуального, в нем нет общего, нет абстрагирования. И это раскрывается в субъекте, в экзистенциальном субъекте, а не в объекте. Бог действует в субъекте, а не в объекте. Объективированный мир есть безбожный и бесчеловечный мир. Объективация Бога есть превращение Его в безбожную и бесчеловечную вещь. Царство культуры есть еще царство объективации, хотя за ней скрыт творческий экзистенциальный субъект. Поэтому культура не есть последнее. Культуру ждет конец и страшный суд. Даже эстетическое восприятие предмета есть

[1] Это центральная мысль Бруншвига.
[2] См. книгу Мейерсона «De l'explication dans les sciences».

[1] Brehicr E. La philosophic de Plotin.
[2] Виндельбанд и Риккерт это понимают, но ошибочно ищут для философии выхода в нормативизме.
[3] Лучше других это понимает Ясперс.

еще объективация, не есть то соединение с предметом, при котором предмета уже нет, как объекта. Культура есть иная ступень объективации, чем природа и даже чем общество. Но она находится под властью общества, которое есть объективация по преимуществу. В ней творческий акт человека протягивается вниз и подчиняется закону[1]. Объективация на всех своих ступенях есть царство закона, а не царство благодати. В этом ее религиозное оправдание. Но и сама религия, как явление социальное, есть объективация, и, конечно, объективация есть теология. Смысл религиозной жизни человечества в прорыве за царство объективации, за царство закона, за царство необходимости общества и природы. Но религия историческая всегда объективируется и социализируется. И тогда она подпадает под власть необходимости. Тогда религия рационализируется. Тогда религия создает не общение, а общество, тогда она подчинена государству, тогда ее можно объяснять социологически. Поэтому религия не последнее, не есть самое откровение, не есть существование человека в Боге[2]. Пророческое начало в религии есть прорыв в царстве объективации. Церковь есть объективация и общество. Но церковь есть также общение и внутреннее существование. В этом трудность проблемы. Это разрезывает всю человеческую жизнь, разрезывает и все человеческое познание. Познание есть объективация, и познание есть осознание объективации, оно выводит из царства объективации к царству духа и смысла. Дуализм есть основная истина философии, но дуализм этот не есть последняя онтологическая истина.

Познание часто отождествляется с рационализацией. И рационализация занимает большое место в познании. Но всякая рационализация не есть только объективация, т. е. отчуждение, но есть также достижение «общего», вместо «общения» и приобщения. Много раз указывали на то, что от рационального познания ускользает индивидуальное. Мы видели уже, что объективация есть разобщение. Но это разобщение утверждается в общем. Познание ставит проблему иррационального и неизбежно упирается в проблему иррационального. Немецкая философия с особенной остротой ставила проблему иррационального и была попыткой рационального познания иррационального. На иррациональную тайну должен быть брошен свет разума. В этом своем великом деле разум совсем не обязательно должен

[1] См. мою книгу «Смысл творчества».
[2] В этом отношении есть много верного у К. Барта.

действовать рационализирующе. Разум не есть только ratio, в разуме есть также Логос. Признание границы разума во встрече с иррациональностью бытия, парадоксальности и противоречивости перед тайной бытия есть показатель не только слабости разума и познания, но также и их силы. И наибольшая слабость разума обнаруживается именно в рационализации, ибо рационализм не в силах трансцендентировать, в рационализме разум не в силах перейти за собственные границы, возвыситься над собой. Между тем как в этом трансцендентировании вся сила разума, высшее достижение познания — docta ignorantia, апофатическое познание. В познании неизбежно есть не только имманентный, но и трансцендентный элемент. Но самое трансцендентирование — имманентно познанию, есть познавательный акт. Объективация есть рационализация в том смысле, что она продукты мысли (например, субстанция, универсалии и т. п.) принимает за реальности. В объективации и рационализации мысль не трансцендирует к иррациональному и индивидуальному, т. е. к существованию и существующему. И важнее всего установить два типа познания — познания, как объективации, как рационализации, не трансцендирующей границ разума и достигающей лишь общего познания, как бытия и существования, в котором разум трансцендирует к иррациональному и индивидуальному, как общения и приобщения. Эти два типа познания всегда существуют в истории человеческой мысли. Познание может быть рассматриваемо в двух разных перспективах — в перспективах общества, сообщения в общем, т. е. объективации, и в перспективах общения, т. е. приобщения к существованию, погружения в индивидуальное. Это и есть главная моя тема. Объективированное познание, не желающее знать экзистенциального субъекта, есть всегда социализация познания, и мы увидим, что его общеобязательность носит характер социальный и зависит от степени общности. Социология познания должна быть еще создана. Но социологию тут нужно понимать совсем не так, как ее понимает позитивизм. Наоборот, эта социология есть метафизическая дисциплина, она ставит проблему общества, общности и общения, как предельную проблему бытия. Бытие есть или общение и приобщение или общество и сообщение. Идея совершенной рационализации и социализации всех сфер жизни через науку есть ложная и совершенно антихристианская идея. Тут наука понимается как сиантизм, как универсализация известных ступеней и форм познания, имеющих лишь частичное значение. Невозможно достижение един-

ства, монизма на почве наукообразного знания и организованных форм общества. Это означало бы достижение единства вне тайны человеческого существования или в существовании, окончательно выброшенном в мире, окончательно объективированном и отчужденном. Достижение окончательного единства, разрешающего все противоречия и антиномии человеческой мысли и человеческого общения, достижимо лишь апофатически, как апофатическое познание Абсолютного или общение в Боге и царстве Божьем. По ею сторону при катафатическом мышлении о Боге, при жизни в объективированном обществе остается дуализм, борьба двух начал, противоречие, трагизм. Вся проблема в том, мыслимо ли достижение окончательного единства, гармонии, общности лишь на высшей ступени, что есть апофатика, или оно мыслимо и на низших ступенях, что есть катафатика, как утверждает рационализм, позитивизм, сиантизм, коммунизм. Тут проблема познания и проблема общества тесно связаны. Маркс прав был, когда это утверждал. До сих пор философия не обращала достаточного внимания на связь проблемы познания с проблемой общества, со ступенями общения или делала это в форме социологического позитивизма и исторического материализма, придавая социологии значение универсальной науки. Но проблему социологии познания нужно поднять на высшую метафизическую ступень. Познание связано со ступеням и сознания, ступени же сознания связаны со ступенями общности. Познание есть расширение нашей общности. Подлинная же общность достижима лишь внутри подлинного существования, т. е. как общение, а не только как объективированное общество. Общение принадлежит к царству духа, а не к царству природы. И в нем познание приобретает иной характер. Человек иначе относится к другому человеку, если он знает его внутреннее существование, знает его, как «я», или как «ты», а не как объект. В этой перспективе и общность познания иная. Философия, в сущности, всегда имеет дело с человеком в его внутреннем существовании и потому должна познавать с точки зрения человека. Открывающиеся нам вещи и объекты не раскрывают нам смысла, смысл сообразен с познающим субъектом, он лежит в существовании. Поэтому познание смысла находится вне рационализации как объективации. Познание раскрывается из недр бытия и причастно существованию. Но в бытии падшем происходит объективация, в которой закрывается существование. Для знания существование начинает раскрываться снизу, а не сверху, — у Маркса, как голод, экономика, у Фрейда, как похоть, пол, глубже у Хайдеггера, как забота и страх. Сверху существование раскрывается как дух. Величайшая тайна познания в том, что возможно познание материальных вещей и предметов, когда познание по природе своей не материально. Эта проблема стояла перед Фомой Аквинатом, как проблема интеллекции. Но проблема разрешима, только если признать, что познание бытийственно, что в нем просветляется тьма бытия, что оно способно мир объективированный взять внутрь духа. Вера в непреложность законов природы, восходящая к греческой геометрии, есть вера в разум, заложенный в природе, т. е. в духовность природы. Но тут духовность объективируется и нас давит. Эта объективированная духовность должна быть взята внутрь нашего существования и понята как судьба нашего существования. «Законы природы» есть лишь судьба человека. Употребляя выражение «экзистенциальный субъект», мы употребляем еще гносеологическую терминологию. Это не окончательная терминология. Окончательная экзистенциальность достигается лишь тогда, когда субъект превращается в человеческую личность. Экзистенциальная философия есть персоналистическая философия. Познает человеческая личность, и мы стоим перед вопросом, есть ли познание ее творческий акт и предполагает ли оно ее свободу.

Бердяев Н. А. « Мир объектов». Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1931. Стр. 57—65.

В. С. Библер

Человеческий разум не «одноместен», несводим, скажем, к познающему пафосу мышления (по схеме: понять — означает «познать существо вещей, как они есть сами по себе...» в своем противопоставлении незнающему «Я»). Мы привыкли отождествлять любой смысл понимания (и — понятия) со смыслом познания; любой смысл разума – с разумом познающим, любой смысл логики – с логикой как истиной гносеологии. Мы выросли в таком отождествлении, наши мысли неотделимы от тождества «понять = познать». Поэтому, когда накануне XX века становится все более ясным, что бытие вещей, мое собственное бытие, бытие людей и мира не поддается познающему пониманию, что бытие, иными словами, несводимо к сущности, сразу же представляется, что рушится разум как таковой, что разумение, понимание необходимо за-

менить мистическим проникновением в тайну бытия (или абсолютным верованием), стоящим по ту сторону всякого сомнения.

Предполагаю, однако, что все эти отречения от Высокого рационализма поспешны и поверхностны. Предполагаю, что Разум насущен сейчас, в XX веке, как никогда, и новые его определения, хотя и очень необычны, но — по-новому плодотворны.

В современных культурных и социальных сдвигах обнаруживается, а в философских и культурологических исследованиях фиксируется[1] отнюдь не катастрофа разума, но совсем иной феномен. Накануне XXI века европейская культура[2] *сосредоточивается* как некое *«многоместное множество»* коренным образом отличающихся друг от друга форм разумения, или, если взять сопоставление из иной сферы, трудный *контрапункт* самостоятельных Разумов, различных ответов на (различным образом поставленный) вопрос: «Что означает *понимать*...» — себя, других людей, вещи, мир?

Очень условно определяя, можно сказать, что европейский разум есть диалог (общение) *«разума эйдетического»* (античность), — «разума причащающего» (средние века), — «разума познающего» (Новое время) и — возникающего в XX веке *особого строя разумения,* определения которого будут даны ниже, в основном тексте. Наведением на определение Разума XX — XXI (?) веков может быть как раз то, что в нем осуществляется *одновременное общение* всех исторически определенных форм разумения, а его собственный, sui generis, смысл заключен в *логике начала* логики, в понимании различных логик в точке их возникновения и взаимопревращения, взаимообоснования (трансдукции). Но не буду пока определять этот вновь возникающий Разум детальнее; вернусь к краткой характеристике общающихся — в европейской культуре — исторических форм понимания.

---

[1] Специально такое исследование развито в работах культурологической группы «Архе» (В. С. Библер, А. В. Ахутин, Л. Б. Туманова, С. С. Неретина, Т. Б. Длугач, М. С. Глазман, Я. А. Ляткер, Л. А. Маркова, В. Л. Рабинович), в частности в моей статье «История философии как философия» (Историко-философский ежегодник. Вып. 3. Наука, 1989).

[2] Здесь я не касаюсь отдельно восточных или африканских форм разумения. Во-первых, потому, что такое определение требует специальных знаний и органичного вхождения в неизвестный строй мышления. На это я не способен. Во-вторых, потому, что, как я предполагаю (впрочем, достаточно неуверенно), именно европейская культура осуществляет разумение как «многоместное множество», как общение различных форм понимания и соответственно Разум Востока или Разум Африки оборачивается в таком общении еще одним из голосов европейского контрапункта.

Для античного Ума *понять* предмет мыслительного внимания означало определить *хаос*, эйдетизировать его в космос, в упорядоченное, «украшенное», эстетически значимое бытие, означало понять предмет в его *сущности, ответить на вопрос* (наличие определенного, сквозного *вопроса* — самое основное в идее понимания...), *что такое быть, действительно и извечно быть сущим.* Не то, что в предмете существенно, каков он, чем отличается от других предметов (это — пафос Нового времени), но именно загадочность бытия вещей (их «первосущести» — Аристотель) мучила и озадачивала разум античного человека. Именно такая первосущесть лежала в основе *понятия* (понять = сформировать понятие) античной культуры. «Эйдос», *внутренняя форма,* был разгадкой и все новой и новой загадкой античной — эллинской в первую голову — «энигмы». Иными словами, бесконечно-возможное бытие вещей и самой человеческой души понятийно (но и — практически) актуализировалось в *апории*: быть означает быть *многим* — быть означает быть *единым*, этим, единственным, замкнутым на себя. Причем эта загадка и эта разгадка была некой «двойчаткой». Эйдетизировать бытие вещей вещи означало вместе с тем эйдетизировать собственное бытие, обрести внутреннюю форму «микрокосмоса», души. Или, еще раз, отнюдь не «познать» предмет в его «сущности» (в его «инерционном» способе действия на другое), но — перевести хаос в космос, огранить неопределенное — вот в чем заключался античный смысл понятия, античное средоточие идеи понимания, то есть воспроизведения вещей в уме в качестве элементарных неделимых узлов (апорий) действительного мышления.

Для средневекового Ума *понять* предмет мыслительного внимания означало понять его в его *причащении* к всеобщему творцу, к всеобщему субъекту, означало (это, прежде всего, относилось к бытию самого человека) отнюдь не «познать» вещь или человека, как они *есть* сами по себе, но активно и трагически *причастить* их сверхсущему. Ничтожество самобытия и сверхсущесть истинного бытия — этот пафос понимания радикально отличался и от апорийного пафоса античности, и от сущностного, антиномического пафоса разумения в Новое время, от пафоса логики познания. (Замечу, в скобках, установка на познание, ответ на вопрос, в чем «сущность» вещей, конечно, всегда сохранялась в любом строе понимания — и античном, и средневековом; но только *тогда* эта установка не была доминантой, *идеей* понимания; она была лишь функцией *иного* пафоса: пони-

мания «сущести» вещей в античности, понимания «присущести» вещей в средние века.)

Причем в средние века пафос понимания вещей как *орудий* и *эманаций* сил субъектных, единственно сверхсущих, этот пафос был сквозным и для духовной жизни, и для праксиса человека этого времени (ср. ремесло, цехи). Смысл причащающего разума был в актуализации ничтожности *само*бытия; в актуализации сверхсущего бытия, сущего вне формы, вне эйдоса, вне собственной сущности.

И *только в Новое время* разум становится — по своему основному пафосу — разумом *познания;* логика — истиной гносеологии. И только об этом разуме — *разуме познающем* — речь специально и углубленно пойдет в первой части нашей книги.

Но все же сейчас немного детальнее очерчу смысл познающего разума — основного героя этих очерков, смысл его особенной всеобщности. Смысл привычного для нас тождества: понять, уразуметь нечто (или кого-то) означает это нечто (кого-то) *познать.* Здесь я буду опираться на привычную для всех нас интуицию («как же иначе?») и поэтому смогу быть краток, предвосхищая во многом все дальнейшее изложение. Но вместе с тем я пытаюсь взорвать, отстранить (сделать странным) это привычное «само собой, разумеется...», заменить его в сознании удивленным: «Никогда не думал, что это отождествление «понять = познать» столь рискованно и парадоксально?!»

Итак, предполагаю, что тождество «понять = познать» скрывает в себе такие предположения:

1. Мое мыслящее «Я» находится *по ту сторону* бесконечной реальности мира, отделено от него пропастью незнания, иноприродности. Оно — это *не* «Я». (В отличие от того, что было в античности: тождество микрокосмоса и макрокосмоса; в отличие от того, что было в средние века: «Я» — действительно «Я», предмет — действительно предмет только в своей причащенности всеобщему творцу — Богу...)

К тому же иноприродная мыслящему разуму Вселенная, природа Нового времени, мыслится как бесконечно открытая, точнее, нескончаемая, — в пространстве и времени.

2. Мое понимание мира, себя, других людей есть — по сути своей — «ученое незнание». Причем здесь недейственно сократовское: «Я знаю; что я ничего не знаю... Но по истине я знаю (но только не догадываюсь о своем знании) действительно сущее — в вещах и в себе самом. В вещах, как в себе самом... Надо лишь навести свой ум на истинное знание». В Новое время — другая максима: знать вещи и самого себя означает обнаружить в вещах нечто независимое от моих знаний о вещах и от самого моего бытия. Означает обнаружить в вещах то, что они есть, очищенные от всех посторонних влияний и искажений, есть сами по себе, «в себе», отлично от меня и других вещей. Знать (мыслить, понимать...) означает выявить в вещах и людях нечто несводимое ко мне и моим мыслям, нечто внелогическое. На этом предположении основана, кстати, вся стратегия экспериментального познания (см. последующий текст). И сразу начинается обратное определение.

3. Дело в том, что *так* понимать предмет (познавать его) означает осуществлять двойное умственное (и реальное в своем праксисе) действие.

В *первом акте* познающего разума бытие вещей устраняется, выталкивается из всей вопрошающей сферы мышления. Его следует понять как стоящее не только вне мысли, но и *вне ее теоретического интереса.* Вопрос «что есть бытие? что означает быть?» вообще исключается (и это сложный подвиг разума) из светлого поля разумного внимания.

Но тогда во *втором акте* познающего разумения обнаруживается, что я могу знать о предмете познания только его *действия на* меня и другие предметы (только явления) и — по этим действиям — угадывать, предполагать *возможность* действия (это и есть *сущность*). В познании сущность — это *сила* (говоря естественнонаучно), способная оттолкнуть мое «Я» — «в меня...», вещь — «в себя...», восстанавливая между мной и предметом исходную картезианскую пропасть, то есть возможность познавательного отношения к бытию. И вместе с тем сущность есть форма наведения мостов через эту пропасть, форма того опосредования, которое и составляет сущность (простите за тавтологию) гносеологической установки. В идее «сущности» встречаются и отталкиваются идеи «res extensa» и «res cogitans». Но сущность понимается только «по плодам ее» (действиям...). Поэтому *знать* сущность я не могу, но *помыслить* должен. Само же бытие в его возможности (предбытийности) здесь под вопрос не поставлено; его нельзя ни познать, ни помыслить; оно должно быть снято в идее сущности. Снято и — «отгорожено» (скрыто) в этой идее от самой вопросительности теоретического (но не практического) разума. Итак, не *сущее* (античность), не *«присущее»* (сред-

ние века), но именно *сущность* вещей и моя (Nota bene!) собственная сущность — вот что ставит под вопрошающее ударение мысль Нового времени. В итоге в сеть познающего разума попадает сущность вещей, но ускользает их смысл и их бытие. А «сущность» вещей — это то, что может быть наиболее четко и остро преобразовано в практическое, орудийное использование (= явление). В Новое время с особой силой («сила» – вот закраина нововременного понимания) реализуется принцип «понять вещь, *как она есть,* чтобы знать, как *действовать,* чтобы изменить то, что есть». Или: «Человек есть то, как он действует, и ничего кроме…»

4. Но это означает, что в пафосе «Познающего разума» работает такой парадоксальный челнок. *Тезис.* В движении разума *от* развитой теоретической мысли *к* предмету познания обнаруживается внеположность предмета и — мысли, иносубстанциальность «разума» и — «предмета». Сначала в *явлениях,* в действиях, воспроизводимых в теории, *мыслится,* но уже не познается запредельная *сущность* вещей (сила действия); затем в этой сущностной силе *предполагается* некое исходное *бытие,* абсолютно непостижимое теоретическим разумом, напрямую сопряженное с *бытием* познающего субъекта. Теоретическое понятие есть предположение вне-понятийного бытия. Это — тезис Декарта и особенно Канта, предельный в кантовском учении об «идеях разума». *Антитезис.* В движении разума *от* вещей *к* теории (в ядро теоретической системы) обнаруживается полная ассимиляция вещей силой познающего разума, определяется их — разума и бытия — абсолютная тождественность. В простейшей схеме это — оптимизм утверждения: «Я знаю суть вещей». В таком движении разума бытие — для познания — снимается в идее (в рефлексии) *сущности;* сущность понимается (и снимается) в идее *понятия;* связь и развитие понятий образует действительную жизнь понимаемого (здесь это = познаваемого) предмета. Только тогда мой разум полностью познал предмет, только тогда предмет познания без остатка переведен в статут познанного предмета, если я понял его *бытие как сущность; сущность — как понятие. Бытие — по сути —* есть *понятие!* Это — антитезис Спинозы и особенно Гегеля, достигший предельного выражения в последних параграфах Большой Логики. Живой, работающий Познающий разум развивается в постоянном обращении этого челнока. Понять мир в пафосе познания означает определить его (и самого себя…) как *предмет* познания и — в обращении — понять предмет познания в идее *познанного* предмета… Вновь предположить его немыслимое (все более отодвигаемое в глубь вещей, в даль предметности…) бытие… Чтобы — вновь…

Сведу в одну формулу работу познавательного челнока.

Познать бытие означает понять мир (актуализировать — в практике, в эксперименте, и в мысли — его бытие) как «предмет и — как смысл Познания» (см. все сказанное выше); это означает, далее, свести все определения *моего собственного разума* и моего собственного телесного бытия в одно острие — в определенность *«Я-познающего»,* относящегося к бытию только как к предмету познания (ср. исходное картезианское противопоставление, — исходное определение мысли как фундаментального сомнения).

5. Эти исходные определения требуют, однако, особого отношения к прошлым и будущим формам понимания. Для познающего мышления Нового времени (пафос которого в том, чтобы все глубже и точнее познавать единую бесконечную и бесконечно открытую природу вещей) необходимо все прошлые формы понимания выпрямить и вытянуть в одну сплошную (хотя, конечно, и узловатую, узловую) линию единого, восходящего образования. Культура нововременного мышления — это культура «втягивания» всех прошлых и будущих культур в единую цивилизационную лестницу. И — что для нас особенно существенно — очерченная выше экспозиция работы Познающего разума объясняет, почему диалог различных разумов осуществлялся в Новое время в форме диалога нововременного разума с самим собой (разум, рассудок, — интуиция, — здравый смысл…), а другие формы разумения выпрямлялись и вытягивались в линию восходящего познания. Но с другой стороны, именно в форме «Познающего разума» (в форме внутреннего микродиалога) только и возможна решающая трансформация в разум диалогический, в разум культуры. Почему это так, на этот вопрос ответит все последующее исследование.

Теперь возможно вернуться к модным в наше время сетованиям (и — радостям) в связи с мнимой кончиной Высокого рационализма.

Сейчас повторю одно: «маргинальность» гносеологически ориентированного разума, обнаруженная в XX веке, вовсе не означает краха самой идеи разумения; этот гносеологический «отказ» означает появление новой доминанты разумения, нового смысла понимания, нового вопроса, могущего актуализировать новый смысл, новую возможность бесконечно-возможного бытия. Это новое преображение разума, что начинается в XX веке (многоместное множество «различ-

ных форм разумения»), может быть наиболее адекватно определено как сдвиг, трансформация логики мышления («трансдукция») в форму *разума культуры, логики культуры*, или, иначе, как актуализация бесконечно-возможного бытия в план *произведения.* Бытие понимается в пафосе всеобщего определения культуры, *как если бы* оно было *произведением.* Здесь пока поставлю точку, или, точнее, вопросительный знак. Что означает понять бытие — мое собственное бытие, бытие мира, бытие других людей, — как если бы мы понимали произведение (культуры), какие парадоксы и возможности здесь возникают, все это пока должно сохранить интерес логически «детективный», все это будет выяснено в ходе нашего исследования. Но какая-то заноза в мысли читателя пусть застрянет. Такой задел догадок и предложений необходим для внимательного чтения, особенно философской литературы, философских произведений.

И если уж загонять эту занозу поглубже, сформулирую все же несколько собственно логических предположений.

Логика культуры, понимание вещей в идее «произведения» означает:

1) актуализацию философской логики как диалогики, как логики диалога логик. Логики, ранее выступавшие и координированные последовательно, поступательно, в XX веке проясняются в их одновременном общении, в диалогике самостоятельных Разумов;

2) актуализацию философской логики как логики парадокса. Раздумье над понятийным воспроизведением вне-понятийного, вне-логического бытия, бытия немыслимого, дающего начало мысли, — вот проблема, стоящая в средоточии разума XX века, накануне века XXI;

3) актуализацию в соответствии с этим (1 — 2) идеи начала логики, начала многих логик. Пафос понимания сосредоточен накануне XXI века (в каждой сфере человеческой деятельности) в той точке, в которой мысль понимается накануне мысли, бытие — накануне бытия (бесконечно-возможного бытия), культура — накануне культуры. То есть как «культура впервые». Или, если вдуматься, как культура в собственном смысле слова, как произведение.

Предполагаю, что именно этот, третий, момент («логика начала логики») соединяет все определения современной философской логики как логики культуры.

Конечно, в этом «если вдуматься...» я забежал далеко вперед, чуть ли не в заключение книги. Но думаю, что такое краткое предвосхищение целостной логической картины, *образа* (в смысле эстетическом) *мысли* насущно для каждого философского произведения.

Во всяком случае, мне это «забегание» и «предвосхищение» было необходимо, чтобы очертить тот реальный логический контекст, в который должно быть *встроено* сейчас (1990 год) мое исследование 1975 года.

Конечно, повторяю, все эти определения и размышления носят здесь, в предисловии, сугубо предварительный характер, требуют детельного обоснования, скрупулезной конкретизации. Постараюсь далее не скаредничать в такой скрупулезности. Но все же я должен был сейчас наметить этот установочный пунктир, хотя бы для того, чтобы уточнить те логические координаты, в которых будет двигаться дальше мысль автора и читателя. И чтобы это чтение и это понимание было действительно философским, оно должно быть очень *трудным*: одновременно идти от начала мысли — к концу, от окончания — к началу, иными словами, философское «исследование — изложение» должно быть (и всегда является, в той мере, в какой оно — философское...) своеобразным кристаллом. Философия выдает на-гора то, что Л. С. Выготский называл синтаксисом и семантикой «внутренней речи» (мысли в собственном *смысле* слова).

Правда, надо уточнить еще один момент. Те определения логики культуры, которые связаны с идеей *«парадокса»* и *«начала»*, будут в дальнейшем изложении развиты менее всего. Эти определения будут представлены отдельно и детально в книге «Кант. — Галилей. — Кант. Разум Нового времени в парадоксах самообоснования». Здесь же, особенно в первой части, я сосредоточу внимание на определении философской логики культуры только как *диалогики.* Такое ограничение объясняется основной задачей предлагаемой книги.

Коль скоро контекст очерчен, можно точнее определить эту основную задачу.

Непосредственно в предлагаемой книге предполагается дать лишь *введение* в философскую логику культуры. Здесь не будет развита сама эта логика, но будет лишь показана необходимость *перехода от философской логики «наукоучения», характерной для «разума познающего» (XVII — XIX веков), — к разуму, стремящемуся понять культуру (в ее всеобщих онтологических предположениях (канун XXI века).*

Причем сама необходимость такого перехода («трандукции», то есть логической формы коренного преобразования логических начал

в процессе их логического доведения до предела) будет в этой книге представлена в двойном плане, в форме *двух*, относительно самостоятельных *философских введений* в XXI век.

Однако прежде чем двигаться дальше, остановлюсь на одном понятии, введенном для терминологической простоты и все же без уточнений могущем лишь усложнить понимание, особенно у читателей, наторелых в истории философии.

Речь идет об определении логики мышления Нового времени как логики *наукоучения.* Используя этот термин, я имею в виду не только «Наукоучение» Фихте, хотя идея фихтевских «основоположений наукоучения», необходимо выходящих за пределы науки в собственном смысле, в моей книге очень существенна[1]. Но главное — в другом. Этот термин точно выявляет одну, решающую для меня, особенность мышления Нового времени — особенность философской рефлексии XVII — XIX веков. Философия (прежде всего философская логика этой эпохи) есть логика обоснования (актуализации) бытия *как предмета познания* (см. детальнее основной текст). Иначе говоря, в *философии* Нового времени (не в «науке») исходное, само собой разумеющееся, познавательное освоение бытия отбрасывается в сферу предельного сомнения, в точку своего до-начального *начала*, своей *возможности.* Это означает, что сама теоретическая мысль, само научно-теоретическое отстранение от внеположного бытия (картезианская двусубстанциальность) философски осмысляется только в той мере, в той форме, в какой *познания еще нет*, еще под вопросом его возможность (ср. фундаментальное *сомнение* того же Декарта).

Вообще-то философия *всегда* (когда она «дотягивает» до философской *логики*) гнездится в том промежутке, где мысль понимается как начало бытия, то есть небытие; где бытие понимается как начало мысли, то есть нечто немыслимое.

В XVII — XIX веках философская мысль — это мысль, актуализирующая бытие как *предмет познания;* это — бытие, понятое как начало познающей мысли (= сомнения)...

Это — *картезианская* дихотомия мысли и протяженности (бытия, отчужденного от мысли). Это — субстанция *Спинозы*, понятая как исходное предположение антиномического взаимоопределения протяженности и (познающей) мысли. Это — *кантовская* критика теоретического разума, философски — в «идеях разума» — очерчивающая бытие, не ассимилируемое мыслью, это — критика, выталкивающая действительное бытие за пределы познающей мысли. Это — те же «Основоположения» Фихте, определяющие *субъекта* теоретического мышления, субъекта, «превышающего» собственную гносеологическую активность. Это, наконец, — *система* гегелевской Науки логики, необходима соотнесенная с абсолютным *методом*, вновь загадочно требующим самобытийного предмета познания...

Но — в любом варианте — философия Нового времени реализуется как философское учение о *началах* науки, то есть о тех началах, где науки еще нет, где она только *возможна* (или невозможна!). Везде тот или иной вариант «наукоучения».

И также, по сути дела, в тех философских системах, в которых побеждает вне-гносеологическое мистическое или чисто эстетическое, или чисто этическое отношение к бытию. В системах позднего Шеллинга, или — Шопенгауэра, или — в идеях практического разума, нравственного императива — в философии самого Канта. В любом случае *оселком*, мерилом разумения (или отречения от разума) оказывается отношение к «разуму познающему», реализуется ли это отношение с положительным или с отрицательным знаком. В этом смысле и философия Шопенгауэра (или Ницше) есть вариант «наукоучения».

И еще один существенный момент. Философская мысль всегда обладает склонностью легко вырождаться в какие-то иные формы духовной деятельности — в метафизические и религиозные Кредо, в этические Кодексы, в собственно художественные Интуиции. Обычно только *средоточие* философских произведений носит действительно философский характер (имеет смысл философствования). Это средоточие — *философская логика*, то есть мышление, направленное на логическое обоснование *начал* мышления — *начал* бытия. Ясно, что такое обоснование не может иметь ничего общего с (формальной) логикой обычного толка, с формами логического движения, основанного на неких исходных (не подвергаемых сомнению) аксиомах. Или, как говорил Аристотель, мышление о началах мышления («нус») коренным образом отличается от мышления *внутри* научного знания («эпистеме»). И именно только в этой сфере, в невозможной, парадоксальной сфере *логического* обоснования *начал* логики (разве это возможно?) философская мысль остается самой собой — философией в собственном, уникальном и неповторимом смысле. Соответственно философская мысль Нового вре-

[1] В замечательной, к сожалению до сих пор не опубликованной, работе Л. Б. Тумановой «Фихте и Гегель» глубоко продуман этот вопрос.

мени («наукоучение») остается философией науки до тех пор, пока она строится не по законам и процедурам науки, но *накануне* этих форм и фигур, строится в логических формах, невозможных для самой науки, строится в понятиях, *предполагающих* (только предполагающих — в извечном для философии статуте фундаментального сомнения) *всеобщее определение познающего разума.* В понятиях, предполагающих этот разум из какой-то ничьей земли.

Вот от логики *наукоучения*, в этом исходном смысле, и происходит в XX веке переход к иной всеобщей логике мышления, — деятельности, – смысла бытия. Переход к логике, всеобщей для человека нашей эпохи, знает ли он сам или нет об этом новом пафосе своего понимания.

Несколько слов о такой экстенсивной всеобщности новой логики, логики кануна XXI века. Понимаю всю силу возникающих здесь сомнений («если и думают по-новому, то лишь очень и очень немногие люди, да и то, может быть, где-то в Европе, а вообще-то слова о всеобщности нового мышления, может быть, и благая, но — иллюзия. Или же просто-напросто высокие слова для каких-то новых поворотов и целей мышления вполне обычного, а точнее, для целей здравого смысла»…).

Но я имею в виду следующее. Во-первых, речь идет о первых (еще очень робких) зачатках, импульсах новой логики, возникающей неизбежно в катастрофах нашей эпохи. В катастрофах, затрагивающих сознание и мышление всех людей Земли, — конечно, в той или другой степени осознанности. А для философской логики новое *начало* мысли более *всеобще*, чем ее «продолжение». «Корешки» существеннее «вершков». Во-вторых, смещение в «объем» *одного* сознания *многих* несводимых ранее смыслов бытия, смыслов культуры (западного, восточного, античного, средневекового, нововременного…) это — феноменология мысли каждого человека кануна XXI века. Это — феноменология, неотвратимо «провоцирующая» коренное изменение нашего мышления в целом, именно в его всеобщих основаниях. Впрочем, детальнее об этом см. Второе введение этой книги.

Итак, два философских введения в XXI век, — в философскую логику культуры.

Первое введение — «Диалогика познающего разума»[1] — раскрывает переход к логике культуры в плане историко-философском. В плане историко-логическом. Отталкиваясь от внутренних антиномий познающего разума, от необходимости — для этого разума — обосновать — заново, в контексте научно-теоретических потрясений XX века, собственные *начала*, я пытаюсь раскрыть и осмыслить ту «точку», в которой гносеологически ориентированное мышление «трансдуцирует» в мышление диалогическое, в понимание, конгениальное разуму культуры. Здесь есть одна особенность. Ее хочется оговорить заранее. Этот переход понимается мной не как «восхождение» к какой-то более высокой ступени разумения, но — как своеобразная *взаимная рефлексия*. Разум Нового времени здесь как бы втягивается в ауру разума диалогического и раскрывает свой *внутренний диалогизм*, внутреннюю «диалогику», оказывается моментом, гранью современной логической полифонии. Вместе с тем разум XX века, коль скоро он рефлектирован в разум Нового времени, раскрывает прежде всего те диалогические определения, *что порождены именно в соотношении* с *разумом познающим*, то есть с наиболее близким своим оппонентом и «предшественником». Впрочем, таким «предшественником», который в недрах разума диалогического получает, как было сказано, свою новую и по-новому бессмертную (голос целостной полифонии) жизнь. В переходе от разума познающего к разуму культуры обе эти формы разумения (понимания) взаимообосновывают друг друга, получают изначальную (из общего начала возникающую) логическую санкцию. Осмыслить это взаимообоснование — *исторически* необходимо связанное именно с делом *наукоучения* (не с «эйдосом», не с «причащением») – и составляет смысл «первого введения» в XXI век. И — еще одно. В первом *введении* в логику культуры я обращаю особое внимание именно на *диалогическое* определение философского разума XX века (кануна века XXI). Не на его парадоксологическое определение и не на его определение как разума *начала* логики. Дело в том, что мне для начала существенно было показать, *каким образом* в логику культуры включаются *иные* логические миры, раскрыть смысл *общения* (а не «обобщения») как предельной логической идеи современной логики. Логика *общения* — вот форма современного логического ответа на вопрос: «Что есть всеобщее?». Ведь в первом приближении разум культуры актуализируется именно как разум *общения* (диалога) логик, общения (диалога) культур. И, кроме того, *таким* путем — через идею «логики диалога логик» — шло мое собственное философское развитие. Но все же следует помнить, что «диалогизм» вовсе не является

---

[1] Повторю, основа этой части — книга «Мышление как творчество», заново отработанная и встроенная в новый контекст.

исчерпывающим определением становящейся сейчас формы понимания. Это только *одно из* преобразований логики культуры.

Но *вход* в современную философскую логику наиболее естествен через диалогическое определение.

Второе введение — «XX век и бытие в культуре» — раскрывает переход к философской логике культуры в плане собственно *культурологическом.* Здесь я анализирую, как формируется новый социум, или, возможно точнее, — «полис культуры», какие собственно логические метаморфозы возникают на этой культурологической почве. Стараюсь понять, почему и каким образом идея культуры приобретает всеобщий логический смысл, становится основой новых онтологических (то есть «онтических», бытийных, и вместе с тем — логических) предположений. Если в первой части введение в логику культуры идет, так сказать, *«продольно»*, в сфере собственно логических, собственно духовных превращений, то во второй части такое введение идет снизу вверх, идет *вертикально.*

Здесь я разрабатываю понимание современного разума в векторе: *«бытие»* (в культуре) — «мышление» (культуры). В этом схематизме разум современности осмысливается как *«разум впервые»*, не имеющий до себя никаких логических превращений, возникающий как «Deus ex cultura». Но вектор такой «вертикальности» двойной, взаимообратимый: актуализация бесконечно-возможного бытия в его культурологической возможности не только *исходит* из глубинных процессов социально-культурного характера (см. ниже), но и — действуя «обратной связью» — *проникает* в недра культурной феноменологии, преобразует эти недра, пересоздает их мощной энергией нового разумения. Понять этот двойной вектор, раскрыть реальный схематизм его действия — вот основная задача моего «второго введения». Причем здесь уже нельзя ограничиться «диалогической» составляющей разума культуры. Здесь необходимо раскрыть целостное тройное измерение современной логики: *диалогическое — парадоксологическое* — и, наконец, измерение *«логики начала логики»* (логики «трансдукции»). В общих чертах такое тройное измерение современной логики будет намечено — только в порядке «наведения», но не изложения — в заключение второй части.

Два философских введения в XXI век задуманы как самостоятельные, «чистые» линии, четко отделенные друг от друга. Отделенные — даже в смысле схем *обоснования.* Если в первом введении это обоснование заключено в схематизме собственно внутри-логической «трансдукции», то во втором введении логический схематизм может быть определен как взаимная детерминация: *бытия* культуры и — ее *логики.* Это совершенно иной схематизм. Но именно в такой самостоятельной логической форме каждого из введений заключен некий целостный логический *замысел.* «Чистые линии» двух введений, не перекрещиваясь явно, отделенные жесткой логической лакуной, должны вместе с тем как бы перекликаться в уме читателя, действительно общаться (а не «обобщаться») в читательском сознании.

Автору представляется, что в своем движении эти две «чистые линии» дадут некий логический «конус», единой вершиной которого будет конкретная логика культуры. В предлагаемой книге конус еще не сведен к такой вершине, но линии уже начинают сходиться и — сквозь магический кристалл — угадывается такая целостная философская логика. Но спокойное изложение этой логики может быть дано только в отдельной книге.

Немного о логической последовательности двух частей (введений). Эта последовательность определяется двумя соображениями. Одно — более внешнее (к сути проблем). *Так* (я уже говорил об этом) *развивалась моя* собственная *мысль.* От историко-философской «трансдукции» (в раздумьях о «предельном переходе» логики Гегеля) — к культурологической вертикали. Думаю, что «интимная» логика такого мысленного движения как-то отпечаталась во внутренней связи моих философских введений. Второе соображение более близко вводит в суть дела. В первой части *введение* в логику культуры расположено, так сказать, «пространственно», действительно локализуется *до* этой логики, в *пределах* мышления Нового времени, в пределах «наукоучения», но — преображенного в свете современных логических сдвигов. «Наукоучение» осуществляется здесь не на своей земле, но на ничейной территории, в момент диалогической переформулировки. Во второй части («XX век и бытие в культуре») автор и читатель уже реально находятся на Земле XX века, в его духовных «землетрясениях». Вертикаль этого введения есть вертикаль («на том стою!») современного нашего бытия и мышления. Это — *введение внутри одного* времени (XX века), это — движение от *сознания — к мысли.* Но когда наша мысль взбудоражена переходами и сдвигами в своем собственном мыслительном Доме (это — действие введения первого), она совсем иначе — логически осмысленно и ответственно — воспринимает современный внут-

ридуховный трилистник: бытие в культуре — сознание — мышление... Или: мышление — сознание — бытие в культуре.

Итак, еще раз: вот, в кратких чертах, тот контекст, в который *встроена* в этой книге моя работа 1975 года.

Смысл такого контекста в том, что в нем изменяется исходный *замысел* «двух введений». Это — не только два параллельных введения в будущую логику культуры, в некую, еще не написанную книгу. Это — спираль мысли. Первое введение вводит во вторую, культурологическую часть. Второе введение — в часть первую, в размышление историко-философское. Книга замыкается на себя и перестает быть *введением*.

Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. Стр. 4—12.

А. А. Богданов

Если бы человечество организовало мир для себя только теми силами и средствами, которыми обладает от природы, оно не имело бы преимущества перед другими живыми существами, которые тоже борются за себя с остальной природой. В своем труде оно пользуется орудиями, которые берет из той же внешней природы. <...> В сложности человеческого организма и общества скрыты стихийные силы, слепые и противоречиво сталкивающиеся, порою грозные и разрушительные, как силы природы, темной матери человечества. Судьба сделала нас свидетелями самого истребительного, самого чудовищного в своей грандиозности взрыва этих сил; но о них ясно говорит и вся история, цепь веков, залитая огнем и кровью, полная ужасов голода, изнурительного труда и бессилия миллионов рядом с паразитической роскошью и жестоким господством немногих. Самоорганизация человечества есть борьба с его внутренней стихийностью, биологической и социальною; в ней орудия не менее необходимы для него, чем в борьбе со внешней природою, конечно, иные — орудия организации. С великим трудом и великими жертвами человечество вырабатывало их.

Первым таким орудием явилось слово. Посредством слова организуется всякое сознательное сотрудничество людей.<...> Люди XX века видели, как властное слово ничтожнейшей личности направляло миллионы людей в невиданный ад железа и динамита, на убийство и гибель. Недаром древнее мышление, глубокое в своей наивности, породило миф о сотворении мира словом, верило в безграничную власть слова над стихиями.<...>

Другое орудие, более сложное и тонкое, это — идея. Идея всегда является организационной схемой, выступает ли в виде технического правила, или научного знания, или художественной концепции, выражена ли словами, или иными знаками, или образами искусства.<...> Древнее мышление смутно сознавало организационную роль идей, видя в них руководящие указания свыше; новейшее в большинстве случаев утратило и это сознание.

Третье орудие — социальные нормы. Все они — обычай, право, мораль, приличия — устанавливают и оформляют отношения людей в коллективе, закрепляют их связи. И эти нормы конкретное сознание патриархальных времен понимало как заветы предков или повеления богов, фетишизированных родоначальников, устраивающие коллективную жизнь; а новейшее отвлеченное мышление, не проникая в социально-организационную природу этих норм, искало их основ в душевных переживаниях отдельной личности.

Откуда же человечество берет такие орудия, как речь, идеи, нормы? Не из внешней природы, как орудия материальные, а из своей собственной, — из своих активностей и переживаний, из своего опыта. Все это — продукты организации опыта, выполняемой человечеством в ходе тысячелетий. Слово — не пустой звук, а социальный кристалл представлений и стремлений, передаваемых в коллективе от человека к человеку; и таковы же другие, более сложные формы идеологии.

Что же оказалось? У человечества нет иной деятельности, кроме организационной, нет иных задач, кроме организационных.

<...>Если общество, классы, группы разрушительно сталкиваются, дезорганизуя друг друга, то именно потому, что каждый такой коллектив стремится организовать мир и человечество для себя, по-своему. <...> Это — борьба организационных форм.

<...>Так, исходя из фактов опыта и идей современной науки, мы неизбежно приходим к единственно целостному, единственно монистическому пониманию вселенной. Она выступает перед нами, как беспредельно развертывающаяся ткань форм разных типов и ступеней организованности, от неизвестных нам элементов эфира до человеческих коллективов и звездных систем. Все эти формы, в их взаимных сплетениях и взаимной борьбе, в их постоянных изменениях, образу-

ют мировой организационный процесс, неограниченно дробящийся в своих частях, непрерывный и неразрывный в своем целом.

<…> Так всюду намечается единство организационных методов, — в психических и физических комплексах, в живой и мертвой природе, в работе стихийных сил и сознательной деятельности людей. До сих пор оно точно не устанавливалось, не исследовалось, не изучалось: не было всеобщей организационной науки. Теперь настало ее время.

<…> Методы всех наук для тектологии — только способы организации материала, доставляемого опытом; и она исследует их в этом смысле, как и всевозможные методы практики. Ее собственные методы не составляют исключения: они для нее — такой же точно предмет исследования, тоже организационные приемы, не более.<…>

Тектологию не следует смешивать с философией. Философия при своем зарождении была просто совокупностью тогда еще не разъединенного по специальностям научного знания, связанного наивными обобщающими гипотезами. В эпоху специализации наук она является надстройкой над научным знанием, выражающей стремление человеческой мысли к единству. Но она тем меньше могла его достигать на деле, что сама распалась, соответственно основному разрыву социальной жизни, на теоретическую и практическую ветви. И та и другая коренным образом отличаются от тектологии.

Практическая философия имеет в виду общее моральное руководство поведением людей. Для тектологии мораль — только предмет исследования, как организационная форма в ряду других; моральные связи людей она рассматривает с той же точки зрения, как связи клеток организма, частей машины, электронов в атоме, и т. п. Она так же чужда морали, как математика.

<...> В своей объединительной работе философия не раз предвосхищала широкие научные обобщения; самый яркий пример — идея неуничтожаемости материи и энергии. В этом смысле философия является и предтечей тектологии. Такие философские концепции, как диалектика или как учение Спенсера об эволюции, имеют скрытый и неосознанный, но несомненный тектологический характер.<...> Философские идеи и схемы для тектологии — предмет исследования, как всякие иные организационные формы опыта.<...>

Тектология — всеобщая естественная наука. Она еще только зарождается; но так как ей принадлежит весь организационный опыт человечества, то ее развитие должно стать стремительно-быстрым, революционным, так как она сама революционна по своей природе.

Основные организационные механизмы.

I. Механизм формирующий.

1. Конъюгация.

Человек в своей организующей деятельности является только учеником и подражателем великого всеобщего организатора — природы. Поэтому методы человеческие не могут выйти за пределы методов природы, и представляют по отношению к ним только частные случаи.

<...> Первичный момент, порождающий изменения, возникновение, разрушение, развитие организационных форм, или основа формирующего тектологического механизма есть соединение комплексов. Мы будем обозначать ее термином, взятым из биологии, более глубоким по смыслу и международным по применению — конъюгация.

Надо отчетливо представлять себе всеобщность этого понятия, чтобы тектологически им оперировать. Конъюгация — это и сотрудничество, и всякое иное общение, напр., разговор, и соединение понятий в идеи, и встреча образов или стремлений в поле сознания, и сплавление металлов, и электрический разряд между двумя телами, и обмен предприятий товарами, и обмен лучистой энергии небесных тел; конъюгация связывает наш мозг с отдаленнейшей звездой, когда мы видим ее в телескоп, и с наименьшей бактерией, которую мы находим в поле зрения микроскопа. Конъюгация — усвоение организмом пищи, которая поддерживает его жизнь, и яда, который его разрушит, нежные объятия любящих и бешенные объятия врагов, конгресс работников одного дела и боевая схватка враждебных отрядов... <...>

Научно-организационные понятия так же строго формальны, как и математические, которые, собственно, к ним и принадлежат.<…> Сплочение общин, племен, народов в обширные общества достигалось в истории как путем войн, так и путем мирных сношений, дружественного обмена; разница в количестве растрат энергии, в степени сопутствующей дезорганизации; но она, как увидим, имеется во всех конъюгационных процессах, с «мирной» или «враждебной» тенденцией. И самые результаты далеко не предопределяются этой тенденцией, часто вовсе не соответствуют ей; напр., нож и энергия хирурга, конъюгируясь с жизненным комплексом его пациента, могут иногда дезорганизовать его в большой мере, чем нож и энергия преступного

убийцы; дружеское сообщение может нанести человеку смертельный удар; и наоборот, злостное насилие не раз порождало самые положительные жизненные изменения.

Итак, результаты конъюгации бывают тектологически различны. Исследуя вопрос о них, в общем виде, по отношению к элементам-активностям, образующим содержание комплексов, легко наметить три мыслимых случая.

1) Активности одного комплекса и активности другого соединяются так, что не делаются «сопротивлениями» одни для других, следовательно, без всяких «потерь»: предельный положительный результат.

Чем совершеннее становятся приемы научного анализа, тем решительнее выясняется, что в своем чистом и законченном виде этот случай является лишь идеальным. В действительности не бывает абсолютно-гармоничного соединения активностей при конъюгации, не бывает того, чтобы никакая их доля не оказалась сопротивлением для другой.

2) Случай прямо противоположный: активности одного комплекса становятся всецело сопротивлениями для активностей другого, полностью парализуют их или парализуются ими.

С первого взгляда кажется, что этот случай должен быть столь же идеальным, «только мыслимым», как и предыдущий. Но это не так. Весьма вероятно, — пожалуй, даже несомненно, что направление активностей двух комплексов никогда не окажется вполне противоположным, так что равные их количества не могут до конца парализовать, или «нейтрализовать» друг друга… [Но на практике] полная нейтрализация вполне возможна, и представляет явление чрезвычайно частое…

3) Случай наиболее обычный: два комплекса соединяются таким образом, что их элементы-активности частично складываются, частично являются взаимными сопротивлениями, т. е. организационно вычитаются.

2. Ингрессия.

Теперь мы рассмотрим, каковы, в общем виде, результаты конъюгации со стороны формы получающихся систем.

<…>Связка означает «вхождение» элементов одного комплекса в другой и обратно; поэтому такие системы, которые образованы из комплексов, объединенных связкой, мы будем называть «ингрессивными» (ingressio, по-латыни, «вхождение»). Нельзя представить себе такого организационного сочетания, которое не было бы основано на ингрессии: это форма универсальная. Иногда опыт непосредственно не дает нам связки между комплексами, которые, однако, составляют вместе некоторую систему, объединены взаимной зависимостью; тогда познание вынуждено конструировать ее, вводить ее гипотетически. <...>Эти построения могут быть, разумеется, и неудачными, неверными; но тогда задача познания заключается не в том, чтобы просто отвергнуть их, а в том, чтобы заменить их построениями более целесообразными; обойтись без ингрессии оно так же точно не может, как не может обойтись без нее практика в тех случаях, когда надо организовать определенную систему из наличных комплексов.

<…>Познание оперирует с комплексами гораздо более пластичными, а его поле, имеющее своей основой то же самое поле физического труда, расширяется гораздо быстрее и легче. Поэтому соответственно быстрее и легче оно развертывает свою цепь ингрессий. Устанавливая новые и новые связи там, где их раньше не было, переходя в своей объединяющей работе всякие данные границы во все более короткое время, оно уже давно пришло к идее непрерывной связи всего существующего, к идее «мировой ингрессии».

3. Дезингрессия.

Результатом конъюгации может явиться не только более или менее устойчивая ингрессия. Во многих случаях получается иное - распадение конъюированной системы, образование новых отдельностей, новых «границ».

Разрыв тектологической границы между двумя комплексами есть вообще начало их конъюгации, момент, с которого они перестают быть тем, чем они были, — тектологическими отдельностями, и образуют какую-то новую систему, с дальнейшими преобразованиями, возникновением связок, дезингрессий частичных или полных, — словом, это организационный кризис данных комплексов. Образование тектологической границы, создавая из данной системы новые отдельности, также делает ее, в организационном смысле, не тем, чем она была; это также ее кризис, только другого типа. Все кризисы, наблюдаемые в жизни и природе, все «перевороты», «революции», «катастрофы» и пр., принадлежат к этим двум типам. Напр., революции в обществе обычно представляют разрыв социальной границы между разными классами.<...> Ради краткости, кризисы первого типа мы обозначим,

как «кризисы С», второго — как «кризисы D». На основании предыдущего очевидно, что из них первичными являются кризисы С: всякое разделение обусловливается предшествующими конъюгациями.

Конъюгация, ингрессия, связка, дезингрессия, граница, кризисы С и кризисы D — все это основные понятия для формирующего тектологического механизма; они послужат нам для исследования различнейших случаев образования организационных форм, комплексов, систем. Но затем выступает вопрос о судьбах возникающих формирований — об их сохранении, закреплении, распространении, или их упадке, гибели. Это — вопрос о регулирующем тектологическом механизме.

II. Механизм регулирующий.

1. Консервативный подбор.

Все, что возникает, имеет свою судьбу. Ее первое, простейшее выражение сводится к диллеме: сохранение или уничтожение. То и другое совершается закономерно, так что нередко удается даже предвидеть судьбу форм. Закономерное сохранение или уничтожение — это и есть первая схема универсального регулирующего механизма. Обозначать его всего лучше тем именем, которое он давно получил в биологии — «отбор» или «подбор». Определение же «естественный» мы отбросим, так как для тектологии различие «естественных» и «искусственных» процессов не является принципиальным. <...>

Универсальность же схемы подбора такова, что она очевидным образом применима ко всякому комплексу и ко всякой его части во всякий момент, — ибо это в сущности просто определенная точка зрения, с которой можно подходить к любому факту. <...>

2. Подвижное равновесие.

Тектология имеет дело только с активностями, а активности характеризуются только тем, что они производят изменения. С этой точки зрения не может быть речи о простом и чистом «сохранении» форм, таком, которое было бы настоящим отсутствием изменений. Сохранение является всегда лишь результатом того, что каждое из возникающих изменений уравновешивается тут же другим, ему противоположным, — оно есть подвижное равновесие изменений. <...>

3. Прогрессивный подбор.

<...> Для сохранения в изменяющейся, т. е., в конечном счете, во всякой среде недостаточно простого обменного равновесия. Единственное, что может давать относительную гарантию сохранения, это возрастание суммы активностей, перевес ассимиляции: тогда новые неблагоприятные воздействия встречают не прежнее, а увеличенное сопротивление. Именно этим путем идет природа в деле сохранения жизненных форм, и человек в своем коллективном самосохранении: путем роста комплексов, накопления запаса активностей. Каждый шаг в эту сторону увеличивает возможность поддержания жизни при изменяющихся условиях. Иными словами, динамическим элементом сохранения комплекса является возрастание его активностей за счет среды.

Точно так же, динамический элемент разрушения надо представлять в виде уменьшения активностей комплекса, их отнятия окружающей средою. Факт разрушения комплекса, его исчезновения, есть результат процесса, иногда весьма сложного, но с количественной стороны выступающего именно как уменьшение суммы активностей-сопротивлений. Разрушение может восприниматься, как «мгновенное»,<...> но это зависит только от несовершенства наших способов восприятия. Теоретически, т. е. научно, каждое такое событие разлагается в непрерывный ряд изменений, последовательно уменьшающих сумму элементов комплекса. Разрывы связей, образующие содержание процесса, возникают, как мы знаем, из дезингрессий, парализующих сопротивления комплекса противоположными им активностями, разрушительными для него, тектологически «внешними». Каждая такая дезингрессия развивается путем последовательного вторжения этих внешних активностей, быстрого или медленного — для обобщающей схемы безразлично, вторжения, парализующего, т. е. практически отнимающего, дезассимилирующего собственные элементы-активности комплекса.

Мы приходим к новому пониманию подбора, основанному на идее подвижного равновесия и отклонений от него. Эта схема шире и глубже; она охватывает и прогрессивное развитие комплексов, и их относительный упадок; она разлагает процессы сохранения и разрушения на их элементы. Ее всего целесообразнее выразить термином «прогрессивный подбор»: положительный при возрастании суммы активностей комплекса, т. е. при перевесе ассимиляции над дезассимиляцией; отрицательный — при уменьшении суммы активностей, т. е. преобладании дезассимиляции. <...>

3. Устойчивость организационных форм.

I. Количественная и структурная устойчивость.

Комплекс, охватывающий более значительную сумму элементов, тем самым характеризуется, как более устойчивый по отношению к среде, но, очевидно, только в прямом количественном смысле т. е., как

обладающий большей суммой активностей-сопротивлений, противостоящих этой среде.

Положительный подбор, очевидно, ведет к возрастанию этой «количественной устойчивости», отрицательный — к ее уменьшению. <...>Но действительная, практическая устойчивость комплекса зависит отнюдь не только от количества сконцентрированных в нем активностей-сопротивлений, а еще от способа их сочетания, от характера их организационной связи.

Структурная устойчивость сама представляет величину, и всегда может быть выражена количественно. <...>

II. Закон наименьших.

<...>Устойчивость целого зависит от наименьших относительных сопротивлений всех его частей во всякий момент, — закономерность громадного жизненного и научного значения.

Между прочим, именно на ней в организационной практике — технической, политической и всякой иной — основывается грозный момент «ответственности». <...>

Надо иметь в виду, что тектологическое понятие «части» гораздо шире, чем обычное значение этого слова.

Часто относительные активности-сопротивления комплекса и его среды приходится рассматривать, как изменяющиеся во времени, исследовать комплекс — процесс. Тогда все моменты этого процесса выступают в виде звеньев одной цепи, временной, и к этим звеньям, как частям целого, надо применять все ту же точку зрения.

Современный язык не приспособлялся до сих пор специально к точному выражению организационных связей и закономерностей; понятия об активностях-сопротивлениях часто смутны и неясны <…>, иногда требуется особое усилие, чтобы представить себе, что именно в том или ином случае считать проявлением активностей комплекса, что — проявлением воздействий или сопротивлений его среды, а также — на какие части его анализировать. Для первой ориентировки удобнее брать самый закон в несколько иной, менее строгой словесной формуле: как закон наименее благоприятных условий или, короче, как закон наименьших. Подразумеваются наименее благоприятные условия, наименьшие положительные величины с точки зрения того комплекса, о котором идет дело. <…>

Принцип относительных сопротивлений не представляет, сам по себе, ничего нового для науки: в механике, в физике, в технических науках он формулирован давно и применяется с большой точностью. Но тектология делает его универсальным, распространяя на все и всякие комплексы, вплоть до психических и логических, при чем должна показать, как им пользоваться в новых, более сложных применениях. Это наука с первых же своих шагов сознательно практическая.

III. Закон наименьших в решении практических задач.

Как всякий научный закон, и закон относительных сопротивлений может являться выражением либо господства природы над людьми, либо власти людей над природою.

Вся знаменитая троица национальной русской тектологии — «авось, небось и как-нибудь» выражает не что иное, как игнорирование закона относительных сопротивлений, зависящее от недостаточности организованного опыта и его несвязности, того, что обычно называют «низкой культурой». Напротив, планомерно и систематически пользуясь законом относительных сопротивлений, люди могут достигать наибольшей устойчивости своих собственных организаций, своих технических и идейных построений, освобождаясь от вечной угрозы стихийных сил.

Задачи, в решении которых этот закон должен систематически, сознательно применяться, бесчисленны и бесконечно разнообразны.<…>

IV. Структура слитная и четочная.

Структурную устойчивость любой системы можно рассматривать еще с одной точки зрения. Ее среда воздействует на нее, как и она на свою среду, непосредственно лишь там, где обе они соприкасаются, в «пограничной области», понимая это слово тектологически, а не только пространственно. Величина пограничной области, т. е. количество соприкосновений, может возрастать или уменьшаться.<...> Два комплекса, две системы, подобные и равные в прочих отношениях, могут различаться именно в этом. Возникает вопрос, как такие изменения или различия отражаются на структурной устойчивости.

<…>В более общей форме можно выразить это так: отрицательный подбор интенсивнее проявляется для форм «четочных».

Строение более «ровное», менее разветвляющееся, вообще, противоположное «четочному», мы обозначим термином «слитность».

Итак, для комплексов более слитных отрицательный подбор менее интенсивен. А положительный? Но очевидно, что и он тоже.

Отсюда общее решение вопроса о том, какая структура благоприятнее для сохранения и развития комплексов: под отрица-

тельным подбором благоприятнее слитная, под положительным — четочная.

Примером может служить вопрос о преимуществах «централистического» или «федеративного» типа организации при различных условиях.

Из этих двух типов централистический, как его обыкновенно понимают, т. е. характеризующийся наличностью центра, к которому тяготеют и с которым тесно связаны, подчиняясь ему, все прочие части системы, является более слитным; федеративный с более слабою связью частей, относительно автономных, представляет случай четочных форм. Напр., царская Россия, бюрократически-республиканская Франция были централистичны; довоенная Англия, Соед. Штаты, Швейцария были, по сравнению с ними, федеративны; в партии усиление власти руководящего центра выражает тенденцию к слитности, усиление автономии местных и специальных организаций — к четочности; религиозная секта с определенной и строгой, всеми разделяемой догмой более слитна, чем научная или философская школа, включающая разные оттенки или течения, и т. п. Этих характеристик и нашей общей формулы достаточно, чтобы убедиться, что «федеративная» структура выгоднее при благоприятных жизненных условиях, под действием положительного подбора, «централистическая» — при неблагоприятных, когда подбор отрицательный. В первом случае автономия частей позволяет им лучше развернуться, свободнее развиться, полнее использовать приток энергии, доставляемой средою, социальной и природною; во втором — их связи, более прочные и тесные, дольше удерживаются против разрушительных влияний.<…>

V. Системы равновесия.

Выражением структурной устойчивости является «закон равновесия» <…> Ле-Шателье для физических и химических систем, но в действительности тектологический, т. е. универсальный.

Закон Ле-Шателье формулируется так: если система равновесия подвергается воздействию, изменяющему какое-либо из условий равновесия, то в ней возникают процессы, направленные так, чтобы противодействовать этому изменению. <...>

4. Расхождение и схождение форм.

1. Закон расхождения.

В опыте никогда не встречается двух абсолютно сходных комплексов. Различия могут быть практически ничтожны — «бесконечно малы», но при достаточном исследовании они всегда могли бы быть обнаружены. <…>

I. Дополнительные соотношения.

Полного разрыва связи, абсолютной отдельности комплексов нет и не может быть в нашем опыте, который весь объединяется мировой ингрессией. Но степени отдельности весьма различны. Для решения задачи в одних случаях бывает достаточно принимать во внимание отдельность, в других надо учитывать вместе с тем и связь.

Когда в решении тектологической задачи данные включают одновременно и отдельность, и связь комплексов, т. е. когда требуется исследовать изменения системы, состоящей из отдельных частей, это можно обозначить, как задачу на системное расхождение («системную дифференциацию»). — Одну ее сторону мы уже рассматривали: принцип относительных сопротивлений, закон наименьших дали нам ответ на вопрос об условиях сохранения или разрушения таких систем. Теперь пойдем дальше, и предполагая, что система не разрушается, исследуем, как, в каком направлении она должна изменяться, развиваться под различными воздействиями среды.

О «сохранении» системы мы уже знаем две важных вещи: во-первых, оно никогда не бывает абсолютным, а всегда лишь приблизительным; во-вторых, оно есть результат подвижного равновесия системы с ее средою, т. е. образуется двумя потоками активностей - ассимиляцией, поглощением и усвоением активностей извне, и дезассимиляцией, разусвоением активностей, их потерею, переходом во внешнюю среду. А это означает два ряда, непрерывные и параллельные, процессов прогрессивного подбора, положительного и отрицательного. Они могут количественно уравновешиваться, с колебаниями в ту или другую сторону, но каждый, как мы видели раньше, по самой природе своей выполняет особую тектологическую роль, имеет особое влияние на структуру системы. Оба вместе они регулируют ее развитие.

В каком же направлении они регулируют развитие? Очевидно, в сторону наиболее устойчивых соотношений, ибо менее устойчивые отрицательным подбором должны постепенно отметаться, а более устойчивые — положительным закрепляться.

В то же время это развитие, надо помнить, идет путем расхождения, поскольку части целого обладают отдельностью. Получается, таким образом, возрастание различий, ведущее ко все более устойчивым структурным соотношениям.

<…> Закономерность системного расхождения — «дифференциации» — одна и та же во всех областях и на всех ступенях бытия. Чем выше уровень организационных форм, тем с большей отчетливостью и строгостью она обнаруживается.

III. Противоречия системного расхождения.

Системное расхождение заключает в себе и другую тенденцию. Вместе с условием устойчивости — дополнительными связями, оно развивает также определенные условия неустойчивости: порождает «системные противоречия». Противоречия эти, на известном уровне их развития, способны даже перевешивать значение дополнительных связей. <...>

Системное расхождение означает возрастание организационных различий между частями целого, увеличение тектологической разности. Это и есть основа противоречия.

<…>Проследить противоречия системного расхождения всего легче для нас именно на обществе, как такой области опыта, которая всего ближе к наблюдателю, всего доступнее для него. Здесь можно заметить дезорганизационную сторону процесса даже тогда, когда она еще ничтожна по сравнению с положительно-организационною; напр., уже с самого начала разделение труда не могло не уменьшать, хотя бы в слабой степени, взаимного понимания между людьми, на котором основывается точная координация действий.<…>

Так по всем ступеням организующегося бытия проходит своеобразная двойственность системного расхождения: развитие ко все большей устойчивости форм через дополнительные связи, и к их последующему разложению — через накопляющиеся противоречия. <…>

IV. Разрешение системных противоречий
(контр-дифференциация).

Из системных противоречий вытекает организационная задача, тем более настоятельная, чем сильнее их развитие, задача их разрешения или устранения. Жизнь ее решает или отрицательным путем, - разрушается самая система, напр., умирает организм, или положительным путем, — преобразованием системы, освобождающим ее от противоречий. Первый случай будет рассматриваться в учении о системных кризисах, ко второму мы перейдем теперь.

Это решение в основе своей очень просто. Если дезорганизующие противоречия возникают из расхождения частей системы, то ослабить или устранить их может то, что уменьшает или уничтожает это расхождение, т. е. очевидно, конъюгационные процессы между теми же частями.

Что получается тогда при успешной контр-дифференциации? Взаимное проникновение точек зрения, взаимное усвоение методов, развившихся в разной обстановке, на разных функциях.

<…>Обе специальные функции тогда выигрывают и как специальные: их «коэффициент полезного действия» повышается.

<…>Развитие человечества сопровождалось расселением людей по разным территориям и приспособлением к своей специальной среде. Так обособлялись общины одного племени, племена одного народа, народы одной расы, наконец, путем накопляющихся различий, особые расы. Расхождение имело системный характер: тяготение к дополнительным связям ясно проявлялось в том, что разошедшиеся группы и коллективы с течением времени развивали обмен своими особенными продуктами и своим несходным опытом. Системные противоречия обнаруживались в возраставшем культурном отчуждении, взаимном непонимании — тут на первом плане стоит расхождение в области языка, — столкновениях интересов, вражде, войнах племен и народов, в колоссальной растрате энергии, которая отсюда получалась. Ослаблялись и преодолевались эти противоречия также контра-дифференциацией, в виде всякого рода конъюгационных процессов: брачного смешения, взаимного влияния диалектов и языков, заимствования технических приемов, знаний, обычаев, общения литератур, вообще всякого рода культурной взаимной ассимиляции. Чем сильнее она идет, тем более организованным, тем более устойчивым становится сожительство племен и народов и рас на земной поверхности.

Обычный ход вещей таков: по мере углубления дифференциации накопляются противоречия; рано или поздно это разрешается кризисом. Формы кризиса бывали различны; чаще всего — война, завершающаяся мирным договором или завоеванием; иногда и без нее союзный договор, создание общих органов власти, регулирующих отношения сторон. Решение задачи оказывалось иногда положительным, удачным, иногда отрицательным — исходом в упадок, в разложение связей; то и другое возможно при всякой форме кризиса. Война, напр., много раз приводила к самой тесной конъюгации борющихся сторон, к их равноправному смешению или к поглощению одной из них другой; но случалось, что и мирное государственное или союзное объединение приводило затем к дезорганизации. Так или иначе, но дей-

ствительное разрешение противоречий и здесь являлось только в результате общения, большего или меньшего взаимопроникновения разошедшихся системных комплексов.

В чем же заключается тот механизм, который при контр-дифференциации способен осуществлять разрешение системных противоречий? Каковы, ближайшим образом, методы, которыми это достигается?

Никакая конъюгация — не только эта, биологическая, но и никакая иная, в самом общем, тектологическом смысле слова, — не может совершаться без растраты активностей. Дело идет о перестройке системы, среди подбора ее элементов и их связей, группировок, — подбора, в первую очередь, конечно, как и всегда в природе, отрицательного, особенно же, когда перестройка идет, как здесь, по типу кризиса. Для каждого из прежних комплексов их слияние, хотя бы и частичное, означает включение в свой состав ряда новых комбинаций, по происхождению чуждых, не к этому составу и строению приспособленных. Тем напряженнее должна быть работа отрицательного подбора.

<…> История рассказывает о том, ценою затраты каких усилий, каких иногда потоков крови и какого разрушения продуктов труда покупалось объединение государственных организаций, слияние народов и племен, даже самых близких между собою. При этом с тектологической точки зрения, как уже отмечалось, не существенно различие между «насильственным» и «мирным» слиянием; разница в количестве и интенсивности дезингрессий; но они всегда имеются налицо. Даже самая мирная взаимная ассимиляция рядом живущих племен идет через бесчисленные трения и мелкие столкновения, возникающие на основе расходящихся интересов и взаимного непонимания, т. е., в сущности, различной структуры сливающихся социально-культурных комплексов. Чем расхождение больше, тем большей суммы дезингрессий можно ожидать, тем вероятнее «насильственный» тип контр-дифференциаций, через прямую борьбу. <…>

VI. Схождение форм.

Схождение форм имеет иной организационный смысл, чем контрдифференциация — иное и происхождение.

Обобщить это можно следующим образом: схождение есть результат сходно направленного подбора со стороны сходной среды. Разница с контр-дифференциацией вполне ясна: там расхождение, или его отрицательные последствия, парализуются прямой конъюгацией самих разошедшихся форм; здесь такой конъюгации нет, сходство комплексов определяется не их собственным общением, а их отношениями к среде.

Человеческая речь и ее понимание построены по типу обратной отливочной формы, так сказать, в текучем состоянии. Звуки слов представляют, если сравнивать с фонографом, как бы врезанный в воздух след нервно-мозговых вибраций одного человека; этот след немедленно выполняет обратно-формирующую роль для подобных же вибраций в другом организме. — Ту же схему, через все усложнения, можно разглядеть и во всякой иной символике — письма, искусства, науки...

Но откуда само тектологическое единство? Чем дальше развивается наука, тем больше выясняется, что и оно есть не что иное, как результат генетического единства, что в нем выражается связь происхождения, лишь более отдаленная. Она развертывается на весь мир доступного нам опыта; а тем самым и формальное схождение сводится лишь к более косвенному действительному схождению.

VII. Вопрос о жизненной ассимиляции.

<…> Всякий комплекс заключен в своей среде одновременно и как отливочный материал и как формовочная модель, определяясь этой средою в первом смысле и частично определяя ее во втором. И всякая повторяемость форм, а, следовательно, всякая наблюдаемая закономерность основывается, в конечном счете, на каком-нибудь схождении.

Поэтому его схема должна в первую очередь руководить нами, когда требуется объяснять непонятную еще повторяемость фактов, загадочную закономерность. В ряду таковых, одна из самых близких к нам, самых интересных — жизненная ассимиляция. <...>

Для тектологии… всякое построение… является решением задачи — гармонично организовать наличные данные. С прибавлением новых данных, не укладывающихся в это решение, специальная наука отвергает или переделывает его. Но для тектологии, для собирания организационного опыта и выработки организационных методов, оно и тогда может сохранять свое значение, поскольку помогает учиться решению организационных задач вообще. <...> В этом смысле тектология сохранит и сбережет для человечества много его труда, кристаллизованного в истинах прошлого. Несомненно, что и нынешние истины отживут и умрут в свое время; но тектология гарантирует нам, что даже тогда они не будут просто отброшены, не превратятся в глазах людей будущего в голые бесплодные заблуждения.

<...> Формы централистические и скелетные.

Развитие организационных форм путем системного расхождения дает, в ряду прочих, два специальных случая, особенно важных и по своей распространенности, и по тектологическому значению. Они «универсальны», не в том смысле, как ингрессия и дезингрессия, которые входят в определение всякой организации вообще, а в том, что развертываются до мирового масштаба и захватывают все области нашего опыта. Это два типа, играющие исключительно большую роль в организационном развитии; один всего более концентрирует активности, создает возможности максимального их накопления в одной системе; другой по преимуществу фиксирует активности, закрепляет их в данной форме, обусловливает максимальную прочность системы. Если пользоваться обычными терминами, расширяя, однако, их значение, то первый тип можно было бы назвать «централистическим», второй — «скелетным». Но оба термина слишком тесно связываются для нашего сознания с определенными социальными и биологическими формами, которые, правда, и являются самыми характерными представителями этих типов, однако, далеко не вполне их выражают в их мировом масштабе. Поэтому мы введем два новых обозначения — «эгрессия» и «дегрессия», — точнее соответствующие тектологической идее.

1. Происхождение и развитие эгрессии.

Пусть имеется организованная система, состоящая из нескольких комплексов A, B, C, D... Система изменяется, сохраняя свою связь, развивается в ту или другую сторону, путем взаимодействия со средой благоприятной или неблагоприятной, т. е. при условиях подбора положительного или отрицательного. Ее комплексы изменяются во взаимной зависимости, поскольку они остаются частями одного целого. Но степень этой взаимной зависимости, сила влияния одного комплекса на другой бывает различна, и притом неравномерна: со стороны, напр., комплекса A на B влияние больше, чем обратно. <…>один член группы другому «подчиняется», или хотя бы чаще ему подражает и следует за ним, чем тот этому, и т. п. Связь такого рода и называется «эгрессией», т. е., по буквальному смыслу латинского слова, «выхождением из ряда». Тот комплекс, который имеет преобладающее влияние на другие, как Солнце в планетной системе, руководитель в группе людей, обобщающее понятие среди более частных, является как бы выходящим из ряда; его различие от других есть «эгрессивная разность», а он сам по отношению к ним — «эгрессивный центр».

Такого рода системы и обозначаются в обычной речи, как «централистические».<...> Рассмотрим на нескольких типичных случаях самое происхождение эгрессии.

В современных нам организациях людей почти всегда имеется эгрессия, если не в форме «власти», то в виде фактического руководства. Есть, однако, много оснований полагать, что в первобытных родовых группах и такой эгрессии не было — систематического руководства общим трудом не существовало: методы борьбы за жизнь были так просты и инстинктивны, что каждый знал и умел столько же, как и другие. Зародыши руководства — акты подражания, призыва к действию — исходили в одном случае от одного, в другом от другого члена группы, еще не создавая устойчивых различий между ними. Но все же однородность группы не могла быть полною: имелась индивидуальная разница «способностей», т. е., психо-физиологический организованности человеческих особей; она выражалась в неодинаковой степени инициативы, быстроты, целесообразности действий среди изменчивых условий коллективной борьбы с природою. Тот член общины, который превосходил в этом других, особенно часто подавал им пример или указание в нужный момент, напр., при угрожающей опасности, или просто при общей нерешительности.

Эта первичная разница с течением времени увеличивалась; человек, биологически выше организованный, усваивал лучше и полнее, чем остальные, накопляющийся коллективный опыт, а следовательно все больше отличался от них скоростью и успешностью ориентировки в условиях жизненной практики: типичное возрастание тектологической разности, по закону расхождения. Оно, большей частью, не останавливалось в общине и со смертью такого человека. Наследственность передавала его детям, в различной степени, его психическую гибкость, его органически-повышенный тип, тем более, что на его же долю обыкновенно доставались наиболее здоровые и красивые жены, способные приносить лучших детей; а поскольку отец принимал участие в воспитании детей, для них создавалась повышенная по сравнению с прочими возможность развития. Естественно, что из числа их, если не всегда, то в огромном большинстве случаев, выделялся такой, который успевал за свою жизнь еще несколько более подняться над средним уровнем своих родичей. Таким же образом разность продолжала понемногу возрастать и в следующих поколениях. Опыт и воля одного все более ста-

новились определяющим моментом в практике целого коллектива: развивалась устойчивая эгрессия.

Сокращенно, в рамках одного поколения, подобный путь развития на каждом шагу повторяется и теперь. Его можно наблюдать в детских товарищеских кружках, где выдвигаются вожаки; но и всякие группировки взрослых людей, профессиональные, идейные, политические, возникающие на основе формального равенства всех членов, чаще всего переходят затем, сознательно или безсознательно, к типу эгрессии.

В непрерывной цепи перехода от зародышей эгрессии к высшим ее ступеням есть один момент, который следует отметить. Если выше организованный комплекс обозначим А, прочие комплексы той же системы K, L, M, N..., то при их взаимодействии влияние А на K, или на L больше, чем обратное влияние K или L на А; но все вместе комплексы K, L, M, N..., могут оказывать на А более значительное определяющее воздействие, чем он оказывает на них; в нашем примере выдающийся член группы хотя и чаще дает пример, руководящие указания каждому из остальных, чем тот ему, но в совокупности они все-таки больше руководят им, чем обратно. Таковы первые стадии развивающейся эгрессии, ее не вполне выраженные формы. Когда же она достигает такой ступени, что и взятые в сумме комплексы K, L, M, N... больше определяются комплексом А в своих изменениях, чем он ими, тогда перед нами эгрессия вполне выраженная. В нашем примере это соответствует той фазе, когда среди родовой общины выделяется постоянный организатор — патриарх или вождь, который систематически руководит ее жизнью.

В приведенной иллюстрации выступает одна черта, которая имеет общее тектологическое значение. Если выше организованный комплекс А и ниже организованные части той же системы K, L, M, N... находятся в одинаковой для всех них среде, то разница в их взаимном влиянии, «эгрессивная разность», не остается на одном уровне, а возрастает. Легко понять, почему это так, и почему это необходимо; стоит только принять в расчет отношение системы, как целого, и отдельных ее частей к их среде.

Подвижное равновесие системы с ее средой всегда лишь относительное, лишь приблизительное; среда либо для нее благоприятна, и тогда имеется перевес ассимиляции над потерями активностей, положительный подбор с возрастанием суммы ее активностей, — либо неблагоприятна, т. е., перевешивает дезассимиляция, подбор отрицательный. При этом выше организованный комплекс в обоих случаях обладает преимуществом перед ниже организованными: лучше ассимилирует активности из внешней среды, лучше противодействует ее разрушительным влияниям. Следовательно, при положительном подборе он быстрее, чем остальные, обогащается активностями, усиливается за счет среды, при отрицательном медленнее беднеет активностями, отстает в процессе ослабления. Очевидно, что в обоих случаях эгрессивное различие между ним и остальными комплексами возрастает. <…>

В социальной жизни эгрессивный тип организаций за всю историческую эпоху был повсюду преобладающим. Для исследования громадной массы случаев развития таких организаций положение, которое мы только что формулировали, является необходимой и надежной руководящей нитью. В революционные эпохи особенно часто и особенно ярко выступает процесс преобразования организаций с зародышевой эгрессией, в виде едва заметной авторитарности, в организации вполне выраженной эгрессии, строгой авторитарной дисциплины, «твердой власти».

Мы установили неизбежность возрастания эгрессивной разности между комплексами системы, когда они находятся в одинаковой среде. Но она, разумеется, может быть и не одинаковой для них; это различие среды может также явиться основою возникновения и развития эгрессии. <...> Главный, выше организованный комплекс эгрессивной системы мы будем называть «центральным» для нее, или просто ее центром; прочие — «периферическими», при чем будем иметь в виду только организационные отношения, совершенно устраняя мысль о пространственном положении. <...>

2. Значение и границы эгрессии.

Каждый данный комплекс есть нечто ограниченное, и в силу этого может быть прямо связан также лишь с ограниченным числом аналогичных ему комплексов; напр., человек в состоянии поддерживать живое и стройное непосредственное сотрудничество при сколько-нибудь сложной работе не более как с несколькими десятками человек, при иных же видах труда и того меньше. Но если один способен руководить, положим, даже всего десятью, то при двухстепенной эгрессии высший руководитель, имея дело с десятью низшими, может руководить ста человеками; при трехстепенной же — тысячью, и т. д.; цепная эгрессия из 6 звеньев тогда объединяет миллион, из 9 звеньев миллиард.

Так эгрессия концентрирует активности. Может показаться, что при ее цепном развертывании эта концентрация не имеет границ. В действительности, однако, они всегда существуют. И это не просто факт, известный из наблюдений: тектологическое исследование показывает, что он вытекает из организационной необходимости, что эгрессия по самой природе своей ограничена.

Дело в том, что цепь эгрессии не может развертываться, звено за звеном, без конца. Между всяким высшим звеном и связанными непосредственно с ним низшими всегда должна существовать эгрессивная разность, означающая разный уровень организованности; переход от высшего звена к низшим соответствует понижению организованности, которое должно быть достаточно велико, чтобы эти низшие постоянно и устойчиво определялись высшим звеном в своих изменениях. Для бесконечного ряда звеньев потребовалось бы, следовательно, бесконечное число таких понижений; вопрос заключается в его возможности.

Отвлеченно, такой ряд, как-будто, легко представить; напр., взять математическую нисходящую прогрессию: 1; 0,1; 0,01; 0,001; 0,0001; 0,00001..., и т. д.

<...>Во всякой эгрессивной цепи, идя вниз от звена к звену, мы неизбежно достигаем такого, что при дальнейшем понижении организованности начинаются уже иные активности, не те, которые характеризуют нашу эгрессию. Не исключено, разумеется, и то, что эти иные активности, в свою очередь, образуют цепь эгрессии, но это будет не прежняя, а новая цепь, другая система, со своими особыми соотношениями.

Практически, эта ограниченность выражается еще и в том, что по мере удлинения эгрессивной цепи ее нисшие звенья все меньше и меньше определяются центральным комплексом. Так, в деспотической монархии султан, царь или шах может реально руководить своими министрами, те — своими ближайшими чиновниками и т. д., вплоть до последнего крестьянина; но связь этого крестьянина с монархом, по своей отдаленности, очень ничтожна; она столь косвенна, что представляет лишь слабый намек на реальное руководство. Такая связь может быть достаточной при устойчивом равновесии всей системы; но ее слабость обнаруживается, когда выступают процессы развития или разложения. Тогда, напр., оказывается, что самый властный деспот не в силах достигнуть никакого повиновения со стороны масс, или что самый доброжелательный властитель ничего не в состоянии для них сделать.<…> Это цепное ослабление связи кладет предел концентрирующей силе всякой данной эгрессии. <…>

В том же направлении действует другой момент — накопление системных противоречий. Эгрессия есть частный случай дифференциации, организационного расхождения; чем она шире и дальше развертывается, тем, значит, сильнее эта дифференциация со всеми ее последствиями; а одно из них, совершенно неизбежное, как мы знаем, есть развитие системных противоречий. И даже именно здесь встречаются особенно яркие, наглядные тому примеры.

Таковы уже упомянутые нами «авторитарные» организации, наиболее распространенный до сих пор тип эгрессий в обществе. Их формы очень разнообразны в истории человечества: патриархальная община, феодальный строй, рабовладельческое хозяйство, восточная деспотия, бюрократия, современная армия, мещанская семья, и т. п. Если наблюдать их развитие за достаточный период времени, то постоянно получается одна и та же, в общих чертах, картина. Частичные противоречия обнаруживаются почти с самого начала. Между центральным комплексом и периферическими, между «организаторами», или властвующими, и «исполнителями», или подчиненными, идет психологическое расхождение: их взаимное понимание становится неполным, а затем тенденция к его уменьшению все более усиливается. Отсюда, чаще и чаще, «ошибки», несознательно-дезорганизующие акты, с той и с другой стороны. <...>

Усиление подобных противоречий обычно вело к разложению и крушению авторитарных группировок. <...> Способ разрешения системных противоречий принципиально для эгрессии тот же, как и для других форм расхождения, а именно — контр-дифференциация. Это и наблюдается, напр., в некоторых социальных группировках такого типа, при чем обозначается обычно, как их «демократизация»; управляемые получают участие в руководстве общим делом; руководители, прежде в своем властном величии отрывавшиеся от живой исполнительской практики, вынуждаются стать в более тесное общение с нею; системные связи укрепляются таким путем. <…>

3. Происхождение и значение дегрессии.

В предыдущем нам уже не раз приходилось встречаться с понятием организационной пластичности. Она означает подвижной, гибкий характер связей комплекса, легкость перегруппировки его элемен-

тов. Она имеет огромное значение для организационного развития. Чем пластичнее комплекс, тем больше в нем образуется комбинаций при всяких изменяющих его условиях, тем богаче материал подбора, тем быстрее и полнее его приспособление к этим условиям. <…>

Тектологический прогресс, основанный на пластичности, ведет к усложнению организационных форм, ибо в них накопляются приспособления к новым и новым, изменяющимся условиям. Усложнение, в свою очередь, благоприятно для развития пластичности, так как увеличивает богатство возможных комбинаций. Поэтому, в общем, чем выше организация, тем она и сложнее, и пластичнее.

Но здесь есть и другая сторона: параллельно с этими положительными чертами возрастает одно, тоже весьма важное, отрицательное свойство: «нежность» или «уязвимость» организации. Подвижность элементов допускает относительно легкое разрушение связей между ними; а сложность внутренних равновесий системы означает также их сравнительную неустойчивость.<…> Здесь перед нами одно из типичнейших тектологических противоречий: возрастание организованности по одним направлениям достигается за счет ее уменьшения по другим. Из противоречия сама собою вытекает задача, которая и должна решаться организационным развитием; задача, конечно, в объективном смысле слова, означающем именно необходимую линию развития.

<…>Самая обширная и вместе с тем самая пластическая система, с какой познание может иметь дело, это система опыта в его живом, развертывающемся целом: вся сумма вещей и образов, доступных труду и мысли человечества, его организующим усилиям. Содержание этой системы непрерывно изменяется: каждый момент вносит в поле опыта новые сочетания активностей, унося некоторые из прежних. «Внешняя среда» этой системы — все недостигнутое и неизвестное, все, что лежит еще вне человеческого усилия, восприятия, расчета, предвидения; в коллективной борьбе с этой средою, в процессе ее последовательного завоевания растет наш «мир», наш физический и психический опыт, как целое. И никогда нельзя предусмотреть ни размеров, ни значения того нового, что принесет его дальнейшее расширение: какие силы стихий вступят в поле труда, до каких элементов дойдет исследование, какие создадутся сочетания и формы. Ясно, что для такой системы дегрессия необходима, — дегрессия, которая была бы способна фиксировать и старое и новое, которая, не давая всему содержанию нашего опыта расплыться в безграничности-неопределенности, сама вместе с ним расширялась бы, неопределенно и неограниченно, насколько потребуется. Именно таковы мировые формы дегрессии — пространственная сетка и лестница времени.

Пространство образует как бы неразрывную сетку из нитей, мыслимых линий, идущих по трем основным направлениям (в длину, ширину и высоту) и постоянно пересекающихся между собою. В петлях этой ткани размещаются, получая тем самым определенное положение, всевозможные вещи и образы, как на карте географические изображения в петлях градусной сети. Время представляется в виде непрерывно поднимающейся лестницы с бесчисленными ступеньками-моментами; каждая из них служит опорой для закрепления фактов, событий. То, что не отнесено к этой сетке и этой лестнице, теряется для человеческого опыта, расплываясь и исчезая безвозвратно, как забытые сновидения.

Чтобы достигнуть мирового масштаба, та и другая дегрессия должны развертываться неограниченно. Как же это осуществляется? Путем периодичного строения, т. е. однообразной повторяемости соотношений. Две соседние петли пространственной сети связаны между собою совершенно так же, как любые две других соседних петли; две последовательные ступени лестницы времени — вполне одинаково с тем, как любые две других последовательных ступени. При такой форме организации новые и новые звенья могут прибавляться к ней без конца во всех направлениях.

Но отсюда должна возникать иная, специальная неопределенность и неустойчивость. Однообразные, повторяющиеся соотношения сами по себе неразличимы для человеческого сознания; а если они будут для него смешиваться, то и связанное ими пластическое содержание опыта должно тоже смешиваться, расплываться. Следовательно, и для этой мировой дегрессии нужна еще другая, которая бы ее фиксировала, давала ей строгую определенность, дегрессия высшего порядка. Если пространство и время — скелет живого опыта, то ему нужен становой хребет. Надо, чтобы в пространстве имелись устойчивые, несдвигаемые линии, во времени — прочно установленные моменты, из которых можно исходить, относя к ним, какбы закрепляя ими все прочие. Это так называемые мировые координаты пространства и времени; таковы, напр., в обыденном опыте линии севера-юга, востока-запада, верха-низа, момент «Рождества Христова» или иная

«эра». Строго научно устанавливает подобные координаты астрономия; для нее прочною базой служит небо неподвижных звезд и правильные движения космических тел. На памяти человечества очертания созвездий еще не успели заметно измениться, — так ничтожна, огромная с нашей точки зрения, скорость их движений сравнительно с их колоссальными расстояниями: структурные линии этой системы практически являются для нас неизменными. С другой стороны, если взять взаимное расположение планет, солнца и звезд в какой-либо момент, то оно не повторится в точности никогда больше; и его можно принять как определение одной устойчивой точки в цепи моментов, чтобы от этой точки рассчитывать их в обе стороны; она и явится «эрой» точного времяисчисления. Всякий пункт пространства и всякий момент времени связываются с мировыми координатами посредством мер, которыми отсчитываются расстояния пунктов и промежутки моментов.

Такова научная, т. е. коллективно выработанная человечеством, система координат. А первая, начальная их система для всякого отдельного организма сводится к основным направлениям самого тела. Постоянство же этих направлений зависит от устойчивого взаимного положения частей тела; а эта устойчивость определяется устройством скелета; и в частности, для человека главная координата, вертикальная линия (верх—низ), соответствует нормальному положению, зависящему от анатомии позвоночника. Следовательно, наше сравнение мировых координат с ним не случайно, не простая метафора: он есть, действительно, биологическое начало наших мировых координат опыта, их жизненный прообраз.

4. Развитие и противоречия дегрессии.

Исследуем типический ход развития дегрессивных систем. Каждая такая система состоит, как выяснено, из двух частей: выше организованной, но менее устойчивой по отношению к некоторым разрушительным воздействиям; ее мы обозначим, как «пластичную», — и ниже организованной, но более устойчивой; ее назовем «скелетною». Пусть вся система находится вообще в условиях положительного подбора; как тогда пойдут ее изменения?

Если нет никаких специальных условий, особенно благоприятных для скелетной части, то, очевидно, процессы роста и усложнения будут сильнее и быстрее совершаться в пластичной части, как выше организованной, более способной к ассимиляции; скелетная, менее к ней способная, должна тогда отставать. Их прежнее равновесие, следовательно, нарушается: «скелет», связывая пластичную часть системы, стремится удержать ее в рамках своей формы, а тем самым — задержать ее рост, ограничить ее развитие. <...>

Особенно важный и интересный случай представляет социальная дегрессия — область «идеологий».

Мы видели, что символы вообще, а в частности главная их группа — слова, понятия — выполняют скелетную роль для социально-психического содержания. Вся и всякая идеология складывается из таких элементов, разного рода символов: из слов-понятий образуются суждения, теории, догмы, равно как правила, законы и иные нормы; из специальных символов искусства — художественные комплексы. Следовательно, вообще природа идеологии — дегрессивная, скелетная, со всеми ее необходимыми чертами. Конкретным исследованием это подтверждается на каждом шагу.

Так, начиная с простейшего, слово не только закрепляет живое содержание опыта, но своим консерватизмом также стесняет его развитие. В науке, в философии привычная, но устаревшая терминология часто служит большим препятствием к прогрессу, мешая овладеть новым материалом, искажая самый смысл новых фактов, которых не может со всей полнотой и точностью выразить. Но еще ярче выступает это противоречие в развитии более сложных комплексов — идей, норм и их систем. Термин «окостенение догмы», применяемый и к религиозным, и к научным, и к юридическим, политическим, социальным доктринам, не даром заимствован из физиологии скелета: их отставание в процессе развития от живого содержания жизни, их задерживающая роль тектологически такова же, как роль всякого скелета.

Догма есть система теоретических идей и норм, или тех и других вместе, охватывающая некоторое жизненное содержание, известную сумму познавательного и практического материала. Так, в религиозных мировоззрениях догма, сначала устная, а затем фиксированная священными книгами, оформляла исторический опыт народов, закрепляла их быт, организацию экономическую и политическую, даже нередко приемы их техники. <…>Новое жизненное содержание, вырываясь из рамок старой догмы, создавало себе новые дегрессивные формы: наряду с религиозной системой идей и норм вырабатывались научные, философские. Прежняя догма отрывалась от растущей практики и опыта, и тем самым лишалась питания, атрофировалась; новые

системы захватывали все, что было более жизненно, и из старого содержания, которое, таким образом, частью уходило из нее, а частью само отживало, разлагалось.

Подобным же образом часто утрачивает прежнее содержание норма, правовая или нравственная: ход жизни не только выдвинул отношения, которые в нее не укладываются, но и создал новые нормы, регулирующие все относившееся к ней прежде содержание вместе с новым, которое успело прибавиться; старая норма тогда ничего или почти ничего жизненно не связывает; таково, положим, сохранение должностей, ставших «синекурами», ... званий, соответствующих исчезнувшим социальным функциям, — в ведении дел, формальности, потерявшие всякий смысл, но практически стеснительные, то, что хорошо обозначается, как «безжизненный формализм», «власть мертвой буквы», и т. п. А когда новые нормы еще не сложились вполне или недостаточно укрепились в жизни, тогда устаревшие могут играть весьма разрушительную роль для нарастающей жизни...<...>

Бывали примеры, что отжившие религиозные и политические формы останавливали развитие целых обществ, и вели даже к длительному упадку целых стран. С Испанией XVII—XVIII века пережитки католицизма и феодализма сделали почти то, что делает с организмом змеи недосброшенная часть уже мертвой кожи.<...>

До сих пор мы разбирали случаи, когда система в целом находится в условиях положительного подбора. При общих условиях отрицательного подбора закономерность та же: пластичная часть больше поддается разрушительным влияниям, скелетная, более устойчивая, и в этом от нее отстает. Напр., при усиливающемся истощении организма внутренний и наружный скелет еще некоторое время сохраняются почти в прежнем виде. Также и при постепенном упадке организаций общественного типа формальная их сторона разрушается медленнее, чем их живое содержание.

Таковы системные соотношения развития дегрессии. Мы видим, что противоречия здесь тектологически неизбежны, что они вытекают из существа дегрессии. Но зная их, понимая их значение и закономерность, возможно сводить их к наименьшей величине, растрату активностей ограничивать рамками безусловно необходимого. Здесь и нужно оформленное тектологическое знание.

Так, в области социальных дегрессий — политических форм, правовых и всяких иных норм, разных доктрин и пр. — оно позволит объективно исследовать каждый случай... При этом сами собой получатся практические, научно обоснованные директивы.

Еще шире может применяться тектологическое знание к организациям, которые устраиваются сознательно и планомерно, каковы в наше время частные предприятия, союзы, партии, научные учреждения, и пр. Для них «скелетными» формами являются уставы или правила распорядка, официальные программы, технические или тактические директивы, и т. п. При самой выработке этих форм должен ставиться вопрос о степени их эластичности, о легкости их изменения с дальнейшим ростом и развитием организации. Обыкновенно же этого не делают, и принимают в расчет только прочность форм и их соответствие непосредственным задачам организации. Результатом могут явиться в дальнейшем весьма тяжелые противоречия скелетного консерватизма — суровое выражение власти организационных законов, тяготеющей над людьми, пока они сами не овладели этими законами.

На таких примерах достаточно ясно огромное практическое значение знания законов дегрессии. Не менее велико собственно теоретическое; его можно иллюстрировать хотя бы одним из моментов уже выполненного нами анализа. Достаточно было выяснить, что идеи, нормы, политические учреждения суть дегрессивные формы для организации живых активностей общества, — и как выводы, сами собой получились положения, которыми можно руководиться в социально-историческом исследовании, и которые раньше были с большим трудом получены на других путях: 1) все эти формы («идеологические») зависят от живых активностей общества («социально-трудовых»), ими определяются; 2) все они в процессе развития консервативнее, чем их социально-трудовое содержание — пластичная часть социальной системы; они сохраняются еще тогда, когда она уже их переросла; и неизбежен такой период, в котором они становятся стеснением и препятствием для ее прогресса, так что их разрыв, разрушение является организационной необходимостью. Закономерность социальных революций с этой стороны оказывается однородна с той закономерностью, в силу которой змея должна время от времени сбрасывать свою кожу.

5. Отношение эгрессии и дегрессии.

Эти два организационные типа отнюдь не противоположны один другому, как может с первого взгляда показаться. Эгрессивный центр далеко не всегда более пластичен, чем его периферия, — часто он даже гораздо ее консервативнее; закрепление активностей не противопо-

ложно их концентрированию, — нередко, напротив, является для него необходимым условием. Соотношение обоих типов лучше всего для нас выяснится на случаях, где они реально соединяются. Из них особенно важный и интересный — «авторитарные» формы социальных комплексов.

«Авторитет» — это не просто эгрессивный центр какой-нибудь организации людей, не просто фактический ее руководитель. <...> В историческом развитии авторитарных форм это слово означает нечто большее. Патриарх библейских времен — первый тип «авторитета» — не только руководил практически жизнью своей общины: за ним признавалось всеми особое право на это, он был властью; его роль фиксировалась в понятиях и нормах общинной идеологии, в мышлении общины и ее обычае или морали: «патриарх знает и приказывает»; «ему должны все повиноваться». Очевидно, это — эгрессия, соединенная с дегрессией; непосредственная связь организации здесь закреплена идеологическим скелетом; и он придает ей величайшую прочность. Отсюда возникает целый ряд интересных, и вне нашей точки зрения совершенно необъяснимых социальных фактов.

Так, в патриархальных общинах нередко, разумеется, случалось, что старый патриарх, обремененный возрастом, уже не был способен руководить всей трудовой жизнью общины, а то и прямо впадал в детство. На смену ему выдвигался другой глава-организатор, который и выполнял его прежние практические функции. Прежняя эгрессия сменилась новой; но идеологический скелет ее не так-то легко разрушается: он слишком прочен, слишком укреплен десятками лет авторитарного подчинения.

Старец остается для родичей, даже для его фактического преемника, фигурой центральной, высшей, почетным главою общины. В сущности, это просто символ единства общины. Община растет, ее состав меняется, ее территория раскидывается, отношения кровного родства с каждым поколением менее тесны; но пока жив праотец, он не перестает воплощать в себе ее организационное единство. <...> Благодаря консерватизму идеологии, старый авторитет для всех «выше» нового.

Дело идет и дальше. Идеологический скелет остается даже тогда, когда старый патриарх уже умер. Его заветам продолжают повиноваться, на его волю ссылается его преемник. Он умер, но его руководящая власть, его «авторитет» сохраняется, и притом, как высший по сравнению с авторитетом его преемника. А когда умрет и этот, его авторитет, в свою очередь, удерживается, тоже как высший по сравнению с авторитетом третьего, который его заменил, и т. д. В этой цепи авторитет умерших таким образом возвышается над авторитетом живых, и тем больше, чем дальше уходит в прошлое. Самый отдаленный предок, заветы которого еще передаются в живущих поколениях, вырастает в гигантскую, сверхчеловечески-авторитетную фигуру: в божество. Так из реальных авторитетов, через сохранение идеологического скелета, облекающего эгрессию и остающегося, как пустая оболочка, после их отмирания, получаются мнимые, символические авторитеты религиозных мировоззрений. В то же время это посмертное сохранение авторитетов порождает миф о бессмертии «души»: душа, это, собственно, и есть организаторская сторона человеческого существа, его руководящая функция; оттого первоначально бессмертием пользуются только души патриархов и вождей; и лишь позже, с расчленением организаторской роли, с развитием цепной эгрессии в обществе, мало-помалу бессмертие распространяется и на души других людей. В росте мнимых авторитетов религии с большой наглядностью исторически проявляется и возрастание эгрессивной разности, и окостенение дегрессивных комплексов, в данном случае — символов. Боги растут и все дальше уходят от людей; но в то же время их роль становится все более консервативной, их авторитет сжимает и стесняет живую жизнь, пока она не сбрасывает его, как змея свою высохшую кожу.

Итак, в религии с ее божествами мы видим мнимую эгрессию; на деле это — дегрессия, идеологические комплексы, возникшие на основе действительных эгрессий. Но такого рода тектологические иллюзии в современном мышлении простираются еще дальше, на большую часть идеологии: оно полагает, что идеи, нормы, учреждения, вообще «господствуют» над жизнью общества, т. е. организуют ее по типу эгрессии, а не дегрессии. Откуда эта иллюзия?

Масштаб современного мышления — индивидуалистический: личность с ее частным опытом.<...> Идеи, нормы, учреждения, связывают личность с системою коллектива; через них личность подчиняется его объединенным живым активностям, их общим тенденциям; эти тенденции только «выражаются», символизируются, закрепляются в идеях, или нормах, или учреждениях. Так, государство «господствует» над личностью, повелевает ей, направляет ее; но оно не господствует над обществом, а лишь выражает и закрепляет господ-

ство одних элементов общества над другими. Класс высший реально господствует над низшими классами; но государство с его правовыми нормами лишь устойчиво оформляет это господство.<...> И вообще всякие идеологические комплексы «управляют» движением личности в потоке социального процесса по такому же типу, являясь средством ее введения в рамки, ее подчинения некоторому целому. <...>человек, мыслящий индивидуалистически, не видящий реальных коллективов с их живыми активностями, оформляемыми идеологией, считает эту идеологию самое по себе высшей, руководящей силою, — принимает дегрессию за эгрессию.

Какого же рода связь между мировой эгрессией и мировой дегрессией? Легко видеть, что она первого рода. Мировая эгрессия развертывается в последовательном подчинении природы человечеством; мировая дегрессия закрепляет каждый шаг этого процесса, определяя и фиксируя его в пространстве и времени. Власть общества над природою реальна и прочна лишь там, где все установлено и распределено в пространстве и времени; это ее первое и основное фиксирующее условие. <...> В своем завоевательном движении человечество накидывает пространственно-временную сеть на все, что ему доступно, и закрепление каждого ее звена — ступень к новым победам.

Пути и результаты подбора.

1. Подбор в сложных системах.

Мы видели, что механизм подбора универсален, действует повсюду и во всякий момент; другими словами, что всякое событие, всякое изменение может рассматриваться с точки зрения подбора, как сохранение или умножение одних активностей, упрочение и усиление одних связей, устранение, уменьшение, ослабление, разрыв других в том или ином комплексе, в той или иной системе. Фактором, деятелем подбора всегда является «среда», в самом общем смысле этого слова: раз мы для своего исследования так или иначе выделили, обособили комплекс среди других, тем самым принимается, что его сохранение или разрушение, рост и развитие или упадок зависят от соотношения с этими другими, от того, насколько их активности уравновешиваются или преодолеваются активностями данного комплекса, или, напротив, насколько преодолевают, разрывают их связь; за счет среды происходит возрастание активностей при положительном подборе, в нее они уходят при отрицательном. Но выделенный нами комплекс может, в свою очередь, быть разложен на свои «части», на меньшие, составные комплексы, системы; и для такой части, как только она делается предметом особого исследования, в той же мере применима та же точка зрения, при чем прочие «части» уже рассматриваются, как входящие в состав среды, и т. д.<...>

Можно с уверенностью сказать, что ни один вопрос структурного развития, от общемирового до атомного, и еще ниже, не может быть сколько-нибудь точно разрешен помимо этого универсального, проходящего по всем ступеням бытия применения идеи подбора.

Одним из важных выводов такого применения является принцип «цепного подбора».

Пусть имеется сложный комплекс А, какой угодно — кристалл, живое тело, психическая ассоциация, общество — под воздействиями определенной среды, которые так или иначе его изменяют; изменения эти непрерывно регулируются подбором, и комплекс преобразуется в соответствии со средою, «приспособляется» к ней, по выражению биологов. Различные части комплекса при этом преобразовываются не сразу, а одни за другими, в определенной последовательности. Ее основной характер не трудно теоретически установить, весьма простым анализом.

Разложим взятое нами целое на части по такому способу: выделим «пограничные элементы», которые в первую очередь связаны со средою, непосредственно подвергаются ее воздействиям; затем те, которые ближайшим образом связаны с этим первым рядом, и т. п., как бы «послойно», снаружи кнутри. Это иногда может быть и на самом деле послойно, в пространственном смысле,<…> но может быть и иначе, ибо мы знаем, что тектологическая граница часто не совпадает с пространственной, а во многих случаях вовсе и не выражается геометрически, — напр., когда дело идет о психической ассоциации, об идеологической системе и т. п.

Так как фактором подбора является среда, то очевидно, что его преобразующее действие скажется, в первую очередь, на пограничном «слое» системы, который и должен непосредственно «приспособляться» к среде, понимая термин в самом широком, не только биологическом смысле. Этот первый ряд изменений представляет изменяющее воздействие для второго «слоя», тот — для третьего, и т. д., до элементов, тектологически наиболее внутренних, наиболее косвенно испытывающих воздействия извне системы. Эта последовательность, необходимая и простая до очевидности, служит основою для

важных выводов, которые сами по себе не казались бы ни простыми, ни очевидными. <...>

Такая последовательность подбора в сложных системах от, тектологически-пограничных группировок и связей к тектологически-внутренним, может быть обозначена, как «цепной подбор».

<...>Общая схема применима и ко всяким изменениям внутри всякого сложного комплекса: при достаточном исследовании для них всегда должен найтись исходный пункт и первично определяющие условия в области пограничных элементов, их взаимодействия со средою.<...>

2. Подбор в изменяющейся среде.

Как мы знаем, среды вполне устойчивой, абсолютно консервативной нет и быть не может; однако встречаются громадные различия в степени ее изменчивости; и потому есть основание сопоставлять условия подбора в среде относительно консервативной и относительно изменчивой. Напр., общественная среда нашей революционной эпохи за какие-нибудь годы и даже месяцы меняется в большей мере, чем за предыдущие десятки лет обычного, «органического» развития капитализма; но в феодальную эпоху для ее преобразования в аналогичном масштабе требовались столетия, а в раннюю родовую - десятки и даже, вероятно, сотни веков. Развитие геологическое, процессы космические представляют так же фазы относительно медленных и относительно быстрых — иногда неизмеримо более быстрых вариаций. Ясно, что направление подбора, от которого зависит выработка форм, в среде консервативной является сравнительно устойчивым, в среде меняющейся оно, напротив, непостоянно, идет то по одной, то по другой линии. Это неизбежно сказывается на тектологическом типе и характере создающихся форм.

Чем консервативнее обстановка, чем длительнее действие подбора по одним и тем же, неизменным направлениям, тем совершеннее и законченнее получается соответствие вырабатываемых форм с этой именно обстановкой, тем полнее достигается их равновесие с нею. Но при этом также необходимо учитывать, что их строение оказывается само консервативным, лишенным пластичности. Высшая степень соответствия данной среде означает несоответствие всякой иной среде; и в такой же степени разрушительными должны явиться всякие последующие изменения в обстановке, если они пойдут относительно ускоренным темпом.

<...> Из исторически известных нам социальных систем наибольшим консерватизмом характеризуются авторитарные: общинные и племенные группы патриархально-родового быта, организации феодальные, восточно-деспотические; техническая прогрессивность свойственна формациям меновым, а в частности — капиталистическим. Конечно, и в группировках первого типа развитие все же совершается, только гораздо медленнее; и путь его лежит, как и в системах второго типа, через борьбу течений, которая образует широкое поле социального подбора. Если мы сравним, как организуются эти течения в их борьбе, то найдем для двух случаев определенное различие форм группировки: для первого их типом является религиозная секта, для второго политическая партия. История показывает, что первый тип всегда тяготеет к организационному окостенению: даже если секта вносит в жизнь нечто новое, прогрессивное, то она облекает его в устойчивую оболочку догмы, которая принимается как нечто окончательное, неподвижное; борьба и прогресс допускается только до победы этой догмы. Напротив, второй тип свои тенденции воплощает в сравнительно пластичные формы — программы, которые могут изменяться с ходом борьбы и расширяться по мере победы. Объективное же значение и сект и партий, объективное содержание их догм и программ однородно, борьба за интересы тех или иных социальных групп или классов, приспособление социального целого к этим интересам. И по мере перехода общества от консервативных структур к пластичным, прежние секты сначала меняют свой характер, приближаясь к типу партий, а затем, как организационная форма, вообще отмирают, неприспособленные по существу к изменчивой технической и общесоциальной среде. <...>

3. Подбор прямой и репрезентативный.

<...> Природная среда всегда со всех сторон охватывает комплексы, которые для нее являются объектами подбора; человек же всегда только частично соприкасается с подбираемыми в ту или другую сторону комплексами, представляет только один из элементов их среды, хотя иногда и наиболее важный, решающий. Отсюда следует, во-первых, ограниченное значение этого рода подбора, во-вторых, особая ограниченность в самом его направлении.<...>

Человек несравненно успешнее выполняет дело отрицательного подбора: насколько легче разрушать, чем творить!

Там, где вмешивается человек, природа не перестает делать свое дело.<...>

Таким образом, метод подбора здесь не прямой, а косвенный, через посредство одного элемента, признака, выступающего как бы представителем прочих, их «репрезентирующего». Отсюда название — репрезентативный подбор.

Иным способом человек вообще действовать не может, именно потому, что ограниченно его знание о вещах, и ограниченны его практические приемы по отношению к ним. Объекты доступны ему, при всяком данном уровне его техники, только некоторыми своими сторонами, и только в известной мере, хотя с развитием техники эта доступность и возрастает.<...>

Развитие знания должно направляться в сторону выработки наиболее точных и строгих репрезентирующих характеристик; в этом смысл всех научных классификаций.

4. Обобщающая роль подбора.

Как природе в ее стихийно-регулирующей работе, так и человеку во всей его деятельности, сначала стихийной, затем и сознательной, приходится на каждом шагу иметь дело с массами однородных комплексов, более или менее повторяющих друг друга и варьирующих лишь частично.

Тот же обобщающий подбор лежит в основе познания, мышления, которое произошло из практики, и представляет лишь особую специализированную группу реакций... Человеческая техника создает различные механизмы подбора... Как видим, в человеческой практике [обобщающая роль подбора]... неразрывно связана с «репрезентацией», именно, составляет ее реальную основу: то, что в известном отношении обобщено, может затем для всякого дальнейшего сознательного подбора репрезентироваться своими общими элементами.

Любой агитатор, являясь на митинг, также видит перед собой человеческие экземпляры в массовых вариациях, и также должен снимать с них обобщенные мерки, чтобы предложить для их политических душ массовый идейный костюм, который в достаточной мере подходил бы к ним. Агитаторы начинающие большей частью не понимают этого, и платятся неудачами, ценою которых приходят мало-помалу к надлежащим методам. И здесь много лишних затрат энергии благодаря тому, что не связан, не обобщен тектологически — однородный опыт разных областей.

5. Соотношение подбора отрицательного и положительного.

Основное соотношение двух родов прогрессивного подбора уже было нами формулировано, как определенная противоположность. Положительный подбор увеличивает «количественную устойчивость» форм, накопляя в них активности; при этом он повышает сложность и неоднородность их строения, и тем самым понижает их «структурную устойчивость». Отрицательный уменьшает количественную устойчивость, последовательно отнимая активности, упрощает строение, изменяя его в сторону однородности, и в результате увеличивает структурную устойчивость. Этой противоположностью обусловливается роль той и другой стороны подбора в мировом развитии.

Можно сказать, что они вместе охватывают всю динамику этого развития. Положительный подбор, усложняя формы, увеличивая разнородность бытия, доставляет для него все возрастающий материал. Отрицательный, упрощая этот материал, устраняя из него все непрочное, нестройное, противоречивое, внося в его связи однородность и согласованность, приводит его в порядок, гармонизирует его. Взаимно дополняясь, оба процесса стихийно организуют мир.

Религиозное мышление далекого прошлого, воплощавшее тогдашнюю народную тектологию, дает один удивительно красивый символ мировой динамики. Эта — индусская Тримурти, троица, Брама, вечно творящий, грезит, но грезит телами, вещами, реальностями, как мы, люди, грезим образами, мечтами, мыслями. Его сонное творчество свободно и беспорядочно нагромождает новые и новые формы: бытие непрерывно накопляется, усложняется, разнообразится, — то, что делает положительный подбор. Сива, вечно разрушающий, губит все, что доступно его губительной силе, в чем есть условия для разрушения, — отрицательный подбор. Между ними стоит Вишну, сохраняющий то, что достойно сохранения, выражение результатов мировой динамики во всякий данный момент.

Эта наивная тектология вполне ясна и проста, чужда сомнений и противоречий. Научные формулы, в своей широте и точности, всегда порождают сомнения и противоречия. И здесь перед нами выступает загадка; ее можно формулировать так. Положительный и отрицательный подбор математически противоположны; а математически противоположное, соединяясь, взаимно уничтожается; каким же образом здесь то и другое взаимно дополняется, а не просто нейтрализуется? При равенстве величин того и другого формы должны, казалось бы,

оставаться неизменными, а не развиваться. Почему в этом случае плюс и минус не сводятся к нулю, а дают тектологическую реальность, прогрессивно-переменную величину?

В предыдущем нам не раз уже встречались соотношения не менее парадоксальные; такова хотя бы даже характеристика организованной и дезорганизованной системы, как целого, которое практически больше или меньше суммы своих частей. Математические соотношения — лишь частный, и притом идеальный случай соотношений тектологических; поэтому математическое мышление не охватывает вполне действительных тектологических процессов, и часто наталкивается в них на противоречия. Математическое равенство противоположностей есть вообще тектологическое неравенство. Это обнаруживается повсюду.

В самом деле, всякий процесс, идущий в сторону организации, увеличивает дальнейшие организационные возможности, тогда как идущий в сторону дезорганизации, напротив, уменьшает возможности дезорганизационные. Так всегда прогресс на практике больше регресса, когда величина их одинакова, организационный процесс больше дезорганизационного.

Богданов А. «Очерки организационной науки».

А. И. Введенский

В настоящее время подавляющее большинство авторов, по крайней мере те, которые не хотят пользоваться в своих рассуждениях двусмысленными словами, употребляют слово «метафизика» только в смысле учения об истинном бытии, т. е. о бытии, мыслимом в том виде, как оно существует само по себе, независимо от того, каким оно сознается нами или каким представляется нам существующим. При этом истинное бытие противопоставляется *кажущемуся бытию.* Под последним подразумевается бытие, *мыслимое* в том виде, как оно кажется или представляется нам существующим. Истинное и кажущееся бытие называется еще и другими именами. Под влиянием греческой философии первое называют *ноуменами* (от греческого слова «мыслимое», «умопостигаемое») или *ноуменальным бытием*, а второе — *феноменами* (от греческого слова «казаться») или *феноменальным бытием.* С конца же восемнадцатого века под влиянием немецкого философа Канта (1724—1804) истинное бытие называют также вещами в себе. Это перевод латинского выражения res in se или немецкого Ding an sich. Кажущееся же бытие под влиянием Канта стали называть *явлениями* (Erscheinung). Но надо твердо помнить, что слово «явление», *когда под ним подразумевают кажущееся бытие, имеет более широкое значение, чем в естественных науках.* В последних явлением называется только какая-либо перемена в вещах, но не сами вещи, напр.: падение тела, соединение химических веществ в одно сложное тело, разложение сложного тела на простые и т. п. В философии же называют всякое кажущееся бытие явлением, следов., и вещи, если они мыслятся в том виде, как они всего лишь представляются или кажутся нам, а не как существуют сами по себе.

Однако не следует думать, будто бы понятия истинного и кажущегося бытия созданы метафизикой. Напротив, они от нее получили только свои разные названия, а возникают они, но без определенного названия, еще раньше всякой метафизики. Более того, оттого-то и возникает сама метафизика, что эти понятия существуют еще раньше ее возникновения. Это они заставляют ее возникнуть. Происходит это следующим образом: наблюдая бытие, как оно дано нам в опыте, мы сначала, конечно, относимся ко всем данным опыта с полным доверием. Сначала мы вполне убеждены, что все они образуют собою истинное бытие. Но постепенно мы встречаем ряд фактов, внушающих нам подозрение: таково ли истинное бытие, как то, которое дано нам в опыте? Напр.: нам кидается в глаза, что та самая вещь, которая одним человеком чувствуется как теплая, другим чувствуется как холодная. Или: человек, отличающийся той особенностью зрения, которая называется дальтонизмом, видит спелую ягоду земляники и лист земляники одинаково окрашенными, причем никак не узнаешь, какой именно цвет имеют в его глазах и лист, и ягода: тот ли, который другие люди называют красным, или же тот, который — зеленым, или же какой-нибудь неведомый третий. Сам дальтонист может только сказать, что и лист, и ягода одного цвета, описать же этот цвет, конечно, нельзя; ведь цвет настолько неописуем, что слепорожденных никакими описаниями нельзя довести до знания цвета. Но как бы ни стояло дело, несомненно, что либо ягода земляники, либо ее лист для дальтониста окрашены не в такой цвет, как для других людей. А разве могла бы одна и та же вещь быть сразу и теплой и холодной, окрашенной для дальтониста в один, а для других людей в другой цвет, если бы она воспринималась нами в опыте в том виде, в каком она существует и в действительно-

сти? Кроме того, есть множество других фактов, которые возбуждают то же самое подозрение: таковы ли вещи в действительности, какими они нам кажутся данными в опыте? Распространяться об этих фактах в настоящую минуту нет никакой надобности. И без того ясно, что упомянутое подозрение принуждает философию уже при самом ее возникновении заняться исследованием истинного бытия.

Такого исследования, очевидно, никак нельзя избежать при построении научно переработанного мировоззрения. Этим и объясняется тот исторический факт, что оно тотчас же было начато, как только возникла философия в Европе; ибо она тотчас же стала утверждать, что хотя вещи и кажутся нам существенно разнородными, но в действительности все они служат лишь видоизменениями единого всеобщего начала (милетская школа), а вместе с тем стала обвинять наши чувства в беспрерывном обмане, в который они вводят всех людей поголовно, показывая им существующим то, чего в действительности нет (элейская и гераклитовская школы и т. д.).

На основании же всего сказанного ясно, что главные задачи метафизики сводятся к трем следующим вопросам:

1. Составляет ли истинное бытие, т. е. вещи в себе, то же самое, что и данные опыта, или же оно отличается от них?

2. Если оно не то же самое, что данные опыта, то, каково же оно: в чем сходство и разница между вещами в себе и данными опыта, т. е. между истинным (ноуменальным) и кажущимся (феноменальным) бытием?

3. А в этих двух вопросах, очевидно, заключается еще и такой: входят ли в состав истинного бытия, иначе — вещей в себе, также и трансцендентные предметы; или же нет никаких трансцендентных предметов, а всякое бытие имманентно, хотя бы и воспринималось нами не вполне в том самом виде, как оно существует в действительности, а в кажущемся (феноменальном)?

Таким образом, метафизика должна быть наукой об истинном бытии, о вещах в себе; но именно по этому самому (если только она окажется возможной в виде науки или знания) ей приходится быть и наукой о трансцендентных предметах, о том, существуют ли и они как составная часть истинного бытия, или же их вовсе нет, а если существуют, каковы они. Если же окажется невозможным в виде знания даже и учение об истинном бытии вообще, т. е. метафизика вообще, то, очевидно, и подавно невозможно знание о том, относятся ли к составу истинного бытия те или другие трансцендентные предметы. Поэтому и вопрос о возможности трансцендентного, знания целесообразнее всего ставить в более общей форме, как вопрос о возможности метафизики вообще.

Но, скажут нам, мы еще не объяснили, как возникают понятия истинного и кажущегося бытия, а без этого нельзя правильно обращаться с ними, т. е. нельзя ни правильно строить метафизику, ни правильно решать вопрос о ее возможности в виде знания. В действительности же это — крайне ошибочное мнение, будто бы необходимо знать происхождение понятия, чтобы правильно обращаться с ним. Чтобы правильно пользоваться каким-нибудь понятием, надо только точным образом знать его содержание, т. е. знать, что именно мыслится в нем. Напр.: когда мы изучаем геометрию, то нам нет ни малейшей надобности знать, как возникли понятия точки, линии, поверхности и т. п., а достаточно знать точным образом содержание каждого из этих понятий. Точно так же, когда мы изучаем арифметику, нам нет надобности знать, как возникает понятие числа. И до какой степени знание происхождения понятия оказывается ненужным для правильного обращения с ним, ясно видно из следующего факта. Психологи все еще спорят о происхождении понятий числа, точки, линии, поверхности и т. п.: считать ли их прирожденными или же постепенно складывающимися у нас под влиянием наших наблюдений над данными опыта. Но это нисколько не препятствует существованию геометрии и арифметики. Таким образом, ни для построения метафизики, ни для решения вопроса о ее возможности в виде знания нет никакой надобности в выяснении вопроса о происхождении понятий кажущегося и истинного бытия. Надо только знать, что подразумевается под каждым из них.

Но если кому-нибудь непременно хочется иметь ответ на этот вопрос, то он очень прост. Мы беспрестанно сталкиваемся с такими душевными переживаниями, которые вполне похожи на правильные восприятия вещей, между тем как мы очень быстро удостоверяемся, что при этом переживании нам только кажется, будто бы мы имеем дело с правильным восприятием вещей, в действительности же этого нет. Таковы, прежде всего различные обманы чувств, когда, напр., палка, опущенная наискось в воду, кажется сломанной. Таковы же разнообразные иллюзии, т. е. искаженные восприятия, напр. колеблющаяся ветка кажется нам развевающимся цветным флагом или висящее на стене полотенце — мертвецом в белом саване и т. п. Таковы же гал-

люцинации, т. е. насквозь мнимые восприятия, когда, напр., пьяница видит зеленого змея или белого слона там, где совершенно ровный, ничем не занятый пол. Таковы же сновидения и т. д. Все это и внушает мысль о кажущемся бытии, т. е. о бытии, которое всего только представляется существующим, в действительности не существует. А одновременно с этим понятием, как соотносительное с ним, возникает и понятие истинного бытия, т. е. бытия, существующего само по себе, независимо от того, представляется ли оно нам существующим или нет, и независимо от того, как именно представляется нам существующим. При этом дело не обходится без некоторого творчества со стороны мышления. Ведь под истинным бытием подразумевается не только такое бытие, как прямая палка, колеблющаяся ветка, белое полотенце, вещи, воспринимаемые наяву, а не во сне и т. п., но также и такое бытие, которое нисколько не похоже на воспринимаемые вещи, лишь бы оно существовало само по себе, независимо от того, воспринимается ли оно нами или нет. Таковы, напр.. Бог, душа и т. п. Таким образом, понятия истинного и кажущегося бытия обязаны своим происхождением не только опыту, но и творчеству мышления.

Введенский А. И. Логика как часть теории познания. М.—Пг., 1923. Стр. 33—36.

Л. Н. Гумилев

В ГЛУБОКОЙ ДРЕВНОСТИ

Когда наука была в зачатке, люди представляли мир как собрание недвижных предметов: звезд, гор, морей, а если им приходилось наблюдать движение, смену дня и ночи, произрастание трав или старение своих близких, то они считали эти формы движения цикличными. Осуждать их за это было бы несправедливо: ведь обыватели XX в. воспринимают мир также.

Однако уже Гесиод уловил линейное течение мирообразования: эпоха Урана — пространство без времени и энергии; эпоха Хрона — добавление времени с броуновским движением чудовищ; эпоха Зевса — добавка энергий (молний). Это было примитивное учение об эволюции, прогрессе и линейном времени. В наше время оно сохранилось в геологии — учении о смене эр: палеозоя, мезозоя, кайнозоя.

Великий Гераклит сформулировал учение о вечной изменчивости: «Все течет, все изменяется, никто не может дважды войти в один и тот же поток, и к смертной сущности никто не прикоснется дважды!», а Зенон доказал, что движения нет, ибо Ахилл не может догнать черепаху. Оба умозрительных учения делают науку бессмысленной; гераклитовское — потому что описывать исчезающие и неповторимые феномены невозможно, а зеноновское — потому что без движения к предметам изучения нельзя приблизиться для обследования их. Потому-то научное познание заменилось софистикой, и Горгий имел право сформулировать свои три тезиса: 1) «Ничего нет!»; 2) «Если бы что-нибудь было, оно было бы непознаваемо!»; 3) «Если бы познание существовало, его было бы нельзя передать!..» Тупик!

Как ни странно, все эти три философских подхода к науке дожили до XX в., изменив формы, но не настолько, чтобы их было нельзя распознать.

Философские построения оказались неверными. Конечно, река и смертное тело изменяются, но в пределах законного допуска; следовательно, повторное «прикосновение» к ним невозможно. Апогей Зенона, утверждавшего, что движение — лишь наше восприятие, поскольку оно немыслимо, опровергло появление дифференциального исчисления: оказалось, что движение, которое действительно — основа мироздания, не только наблюдаемо, но и мыслимо, причем непротиворечиво.

Да, стабильными можно называть те явления и предметы, которые изменяются медленно, но и тут нужно учитывать, что характер изменений определяется не столько видимостью такового, сколько диалектическими законами: переходом количества в качество, единством и борьбой противоположностей и отрицанием отрицания. Эти законы подсказывают ученым необходимость учитывать третий вид движения — колебательное, которое, как мы увидим, лежит в основе многих явлений, в том числе — этногенеза.

Факт этнического изменения внутри системы определяется либо накоплением, либо растратой энергии живого вещества биосферы (биохимической), а устойчивость неоднородной системы — законом единства и борьбы противоположностей. Дискретность этногенезов и этнической теории, или, что то же, существование «начал» и «концов», есть прямое проявление закона отрицания отрицания, согласно которому рождение и смерть любой системы неразрывно связаны друг с другом. Диалектика, и только она, позволит решить поставленную нами задачу.

Поставим следующий вопрос: к компетенции какой науки — естественной или гуманитарной относится все то, что сказано выше о динамике этноса?

Для ответа нам прежде всего потребуется уточнить само понятие гуманитарных и естественных наук. Принято думать, что гуманитарные науки — это те, которые изучают человека и его деяния, а естественные науки изучают природу, живую, мертвую и косную, т. е. ту, которая никогда не была живой.

Это деление неконструктивно и полно противоречий, делающих его бессмысленным. Медицина, физиология и антропология изучают человека, но не являются гуманитарными науками. Древние каналы и развалины городов, превратившиеся в холмы — антропогенный метаморфизованный рельеф, находятся в сфере геоморфологии — науки естественной. И наоборот, география до XVI в., основанная на легендарных, часто фантастических рассказах путешественников, переданных через десятые руки, была наукой гуманитарной, так же как геология, основанная на рассказах о Всемирном потопе и Атлантиде. Даже астрономия до Коперника была наукой гуманитарной, основанной на изучении текстов Аристотеля, Птолемея, а то и Косьмы Индикоплова. Люди предпочитали жить на плоской Земле, окруженной Океаном, нежели на шарике, висящем в бесконечном пространстве — Бездне. Эти мнения бытуют еще и ныне, несмотря на всеобщее среднее образование. Отсюда видно, что различие между гуманитарными и естественными науками не принципиально, а, скорее, стадиально. В. И. Вернадский еще в 1902 г. отметил: «В XVIII в. работы натуралиста в геологии и физической географии напоминали приемы и методы, царившие еще недавно в этнографии и фольклоре. Это неизбежно при данной фазе развития науки»[1].

Исходя из сказанного, легко заключить, что деление образов мышления, а тем самым и наук, по предмету изучения неправомерно. Гораздо удобнее деление по способу получения первичной информации. Тут возможны два подхода: чтение книг или выслушивание сообщений (легенд, мифов и т. д.) и наблюдение, иногда с экспериментом.

Первый способ соответствует гуманитарным наукам, царицей коих является филология. Второй — естественным наукам, которые следует подразделять на математизированные и описательные. Математизированные имеют дело с символами; описательные — с феноменами. К числу последних относятся география и биология.

[1] Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. Стр. 200.

Причина такого странного размежевания наук глубока, но и она описана В. И. Вернадским, назвавшим ее «бессознательным научным дуализмом». Он разъяснял этот тезис так: «Под именем дуалистического научного мировоззрения я подразумеваю тот своеобразный дуализм... когда ученый-исследователь противопоставляет себя — сознательно или бессознательно — исследуемому миру... Получается фантазия строгого наблюдения ученым исследователем совершающихся вне его процессов природы как целого»[1]. Так, но филолог неизбежно находится вне изучаемого им текста. Иначе он не может работать. Значит, научный дуализм, столь вредный в естественных науках, — наследие гуманитарных навыков, перенесенных в чуждую им область.

Тут разница принципиальная. То, что гуманитарий рассматривает извне, то естествоиспытатель должен стараться рассмотреть изнутри, ибо сам находится в биосфере, потоке постоянных изменений. В этом потоке он видит больше, чем гуманитарий, для которого открыта только рябь на поверхности, но соучастие в планетарной жизни кончается с его неизбежной гибелью как всякого живого организма. Это и есть диалектика природы.

Отмеченное размежевание гуманитарных и естественных наук не дает права на предпочтение одних другим. Ведь именно гуманитарные науки обогатили современное человечество информацией об иных культурах, как современных эпохе европейского Просвещения, так и мертвых. Именно за это XV—XVI века, переполненные жестокостями и преступлениями, ныне называются «Возрождением». И хотя гуманитарии приучили читателей, алчущих знания, к вере в источники, историческая критика, сопряженная с естествознанием, позволила ограничить веру сомнением, в результате чего наука история стала обладательницей огромного количества фактов, т. е. элементов любой сложной конструкции. Беда была лишь в том, что за одним исключением — социально-экономической истории — не было скелета науки — принципа классификации. В любой обобщающей работе факты излагаются просто в хронологической последовательности, вследствие чего плохо поддаются запоминанию.

Физико-химия, астрономия и космография преодолели аналогичные трудности использованием математики, но зоология, физическая

[1] Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. Стр. 39.

география и историческая этнография не позволяют применять к себе математическую символику. Нельзя «думать, что все явления, доступные научному наблюдению, подведутся под математические формулы... Об эти явления, как волны о скалу, разобьются математические оболочки — идеальное создание нашего разума»[1].

Казалось бы, что компетенция естествознания простирается только на те факты, которые существуют ныне, но не на те, что ушли в прошлое. Однако палеонтология и историческая геология изучают именно прошлое, руководствуясь принципом актуализма, согласно которому законы природы, наблюдаемые сейчас, также действовали в прошлом.

Однако это относится к массовым явлениям, но не к единичным фактам, представляющим интерес для историка.

Как известно, все природные закономерности вероятностны и, следовательно, подчинены закону больших чисел. Значит, чем выше порядок — тем неуклоннее воздействие закономерности на объект; и чем ниже порядок — тем более возрастает роль случайности, а тем самым и степень свободы.

И в опыте ошибки возможны. Опыт может быть не чистым: данные могут быть искусственно подогнаны (артефакт) или не учтены все привходящие компоненты. Но все эти недостатки компенсируются большим числом наблюдений, где неизбежная ошибка лежит в пределах допуска. Иначе говоря, она столь мала, что ею не только можно, но и нужно пренебречь.

Так возникает эмпирическое обобщение[2] — непротиворечивый комплекс сведений, по достоверности равный наблюденному факту. И если историк или палеоэтнограф встает на этот путь, он получает столь же блестящие перспективы, какие уже имеют биологи, геологи и этнографы. Пусть исходный элемент исторического исследования — эксцесс. Если набрать их много, они будут поддаваться классификации, а в дальнейшем и систематизации, а тем самым дадут верифицированный материал для эмпирических обобщений. Этим путем в XIX в. пошла социально-экономическая история, и данные ее легли в основу исторического материализма, предмет которого — не отрывочные сведения летописцев, а объективная реальность со свойственной ей закономерностью.

[1] Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. Стр. 46—47.
[2] Вернадский В. И. Соч. Т. 5: Биосфера. М., 1960. Стр. 19.

В исторической географии и этнографии XIX в. такой постановки вопроса не было, потому что не было способов ее решения. Они появились лишь в середине XX в. Это были системный подход Л. фон Берталанфи[1] и учение В. И. Вернадского о биохимической энергии живого вещества биосферы[2]. Именно эти два открытия позволили сделать эмпирическое обобщение всех ранее установленных фактов и дать тем самым описательное определение категории «этнос», установив характер движения материи в этногенезах.

Тем самым гуманитарная историческая география и палеоэтнография превратились в новую естественную науку — этнологию.

А как же история, сведения которой мы употребили столь обильно?

Она, как двуликий Янус, осталась гуманитарной там, где предметом изучения являются творения рук и умов человеческих, т. е. там, где изучаются здания и заводы, древние книги и записи фольклора, феодальные институты и греческие полисы, философские системы и мистические ереси, горшки, топоры и расписные вазы или картины, короче говоря, — источники, которые по сути своей статичны и иными быть не могут.

Эти вещи человек создает своим трудом, при этом выводя их материал из цикла конверсии биоценоза. Он стабилизирует природный процесс, ибо эти вещи могут только разрушаться[3].

Но человек — член не только общества (Gesellschaft), но и этноса (Gemeinwesen)[4]. Вместе со своим этническим коллективом он сопричастен с биосферой. Вечно меняясь, умирая и возрождаясь, как все живое на нашей планете, он оставляет свой след путем свершения событий, которые составляют скелет этнической истории — функции этногенеза. В этом аспекте история — наука естественная и находится в компетенции диалектического, а не исторического материализма.

ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ

Как известно, география исследует становление поверхности Земли, включающей четыре оболочки: литосферу, гидросферу, атмосферу и биосферу. Сочетание их — результат множества природных и

[1] Берталанфи Л. Общая теория систем — критический обзор //Исследование по общей теории систем. М., 1969.
[2] Вернадский В. И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения.
[3] Колесник С. В. Проблемы географической среды //Вестник ЛГУ. 1968. № 24. Стр. 94.
[4] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4 (641). Стр. 562—463.

техногенных процессов, создавших и затем постоянно меняющих облик Земли. Именно это сочетание создает ту специфику, которая выделяет географию не как случайный комплекс сведений, а как самостоятельную науку о разнообразии географической среды.

Процессы в географической среде идут в рамках пространственно-временных закономерностей. Поскольку время здесь — обязательный параметр, то любые уточнения хронологии в географических науках небесполезны. Так, историческая география показывает на изменение внебиологических оболочек Земли, однако даты происшедших изменений рельефа, химического состава атмосферы и гидросферы весьма приблизительны и измеряются геологическими периодами. При изучении биосферы — в палеозоологии и палеоботанике — допуск меньше: мастодонты и махайродусы вымерли в кайнозое. Абсолютную же хронологию (с точностью до года) дает только изучение антропосферы даже не в голоцене, а в историческом периоде. На этой основе антропогеография показывает последовательность изменений, происшедших за последние пять тысяч лет. В таком аспекте биосферные процессы следует рассматривать как мезокосм, лежащий между уровнями макрокосма (космоса) и микрокосма (явлениями атомными и молекулярными). Но как считать планетарное время применительно к биосферным структурам, учитывая сменяемость видов и этносов?

Линейное время без начала и конца весьма удобно для абстрактных построений, но не может отразить разнокачественности возникающих в биосфере систем. И тут мы наталкиваемся на феномен, ранее не учитывавшийся и ныне не понятый в должной мере. Законы природы в общих своих формах едины для разных уровней структурной организации материи, хотя и проявляют себя через многообразие. Этот исходный принцип диалектического монизма получил блестящее подтверждение в синергетике и этнологии. Поэтому хронологические уточнения (как характеристика развития) имеют значение для множества уровней: от атомного и молекулярного (у И. Пригожина)[1] до популяционного (у автора этих строк). С последним обстоятельством связано и значение общей теории систем для географии. Наблюдаемая в природных процессах вспышка энергии (отрицательной энтропии) с последующей ее растратой представляет собой универсальный механизм взаимодействия системы со средой. Эта универсальность, доказанная И. Пригожиным для микрообъектов, в географии описывается как движение на популяционном уровне. Иными словами, и на биосферном уровне развитие осуществляется не эволюционно, а дискретными переходами — от равновесия к неравновесию и обратно. Возникающая структура всегда ведет себя иначе, нежели прежняя, уже растратившая первоначальный импульс и близкая к равновесию со средой. Значит, импульс — начало процесса диссипации, ведущей систему к неизбежному распаду.

В связи с этим напрашивается мысль восточной хронософии о цикличности процесса, подобной смене времен года или фаз Луны. Сыма Цянь в I в. до н. э. сформулировал, как уже отмечалось, тезис исторического развития так: «Конец и вновь начало». Однако дело обстоит сложнее: цикличность в биосферных процессах (видообразование) в этногенезе не наблюдается. Обсуждаемый тип взаимодействия отвечает не ритму (повторению), а инерции эксцесса, при котором изменение потенциала описывается сложной кривой подъемов, спадов и зигзагов. Это кривая сгорающего костра, вянущего листа, взрыва порохового погреба. Разница здесь лишь в продолжительности процесса, а этногенезы длятся от 1100 до 1500 лет, если их не нарушают экзогенные воздействия, например геноцид при вторжении иноплеменников или эпидемия.

Но кроме отвергнутых форм движения времени (поступательной и вращательной) есть еще колебательная, затухающее звучание струны после щипка и маятника после толчка. Растрата энергии импульса от сопротивления вмещающей среды и ее рассеивание — это диссипация, которую мы наблюдаем в биосфере Земли. Биоценозы, да и этносы, возникают внезапно, образуют экосистемы и медленно рассеивают биохимическую энергию живого вещества, описанную В. И. Вернадским. В этом аспекте этническая история (в отличие от истории социальной, движение коей спонтанно) составляет часть биосферы.

И в древности были этносы — творцы антропогенных ландшафтов, ибо руины городов Месопотамии, Египта, Юкатана и курганы Великой степи — это следы былых диссипаций, так же как пустыни и солончаки в свое время завершали попытки древних людей бороться с их праматерью — биосферой. Победа была недостижима принципиально, ибо лимит диссипаций — равновесное состояние этнической системы со средой (гомеостаз), т. е. утрата резистентности, для которой не остается энергетических ресурсов (таблица-легенда в конце главы XI книги «Конец и вновь начало»). Вот почему большая часть этносов,

[1] Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. 1966.

живших и творивших в исторический период, уже не существует. Этносистемы развалились на части, на обломки и на пылинки, т. е. отдельных людей, которые затем интегрировались в новые системы, в обновленных ландшафтах с новыми традициями. По сути дела открытие И. С. Пригожина есть обоснование принципа защиты окружающей среды, ибо оптимальна дружба с природой, а не победа над ней.

Гумилев Л. Н. «Слово о науке». Знамя, 1988, № 4. Стр. 202—206.

М. С. Каган

СИСТЕМНОСТЬ И ЦЕЛОСТНОСТЬ

Понятия «система», «системность» и их производные, завоевавшие высокий авторитет в немецкой классической философии стали объектом насмешек в иррационалистически ориентированном сознании XIX—XX-го столетий, отвергавшем какую бы то ни было продуктивность «системосозидания», нередко отождествлявшегося с «систематизацией», как процедурой формально-педантичного упорядочивания имеющихся знаний; только в середине нашего века понятия эти были «реабилитированы» становлением теории систем и разработкой методологии системных исследований, однако, и поныне данная методология и ее теоретическое обоснование встречают непонимание и даже враждебное отношение, особенно в среде гуманитариев. Проблема эта заслуживает тем более тщательного рассмотрения, что в ходе развития теории систем и выросшей на ее основе синергетики утверждалась всеобщность принципов системного и синергетического изучения реальности, и принципы эти все чаще применялись в научной практике в познании наиболее сложных — социокультурных — систем.

Во многих моих работах, начиная с 1970 г., разрабатывалась методология системных исследований в сфере социально-гуманитарно-социологического знания и излагались итоги конкретного изучения различных систем этого класса («Морфология искусства»: Л., 1972; «Человеческая деятельность»: М., 1974; «Мир общения»: М., 1889; Сб. статей «Системный подход и гуманитарное знание»: Л., 1991; Mensch — Kultur — Kunst»: Hamburg, 1994; «Философия культуры»: СПб., 1995 и др.). Однако, движение научной мысли, выразившееся, в частности, в разработке синергетических идей, и различные теоретические дискуссии последних лет заставляют вернуться к обсуждению методологических проблем современной познавательной парадигмы, в частности, той проблемы, которая обозначена в названии настоящей статьи, и в этой связи обратиться к осмыслению истории становления системных представлений.

Часть — целое

Уже у истоков античной философии возникает связка категорий «часть/целое», отражая становление аналитической мысли, которая осознала структурную организованность бытия: расчлененность материального предмета — звездного неба, человеческого тела, архитектурного сооружения — и связь его составных частей. Первоначальные структурные представления были связаны с формированием математического мышления, для которого «целое» есть сумма составляющих его «частей».

В последующем развитии философского и научного мышления отношение «целое/часть» сохраняло свое познавательное значение в той мере, в какой оно служило изучению природы, в которой все материальные объекты — от атомов до планет — оказывались частями более или менее сложных целостных образований — от молекул и клеток до солнечной системы и созвездий, и сами оказывались не «атомарно-монадными», но сложносоставными. Взгляд на целое как сумму его частей распространялся и на биологические объекты — на растение, животное, человека в его телесном бытии, а анатомические разрезы подтверждали, что такова организация не только внешнего облика человеческого тела, но и его внутреннего устройства. Значение математики как mathesis universalis в познании природы укрепляло суммативный подход к анализу материальной предметности бытия как состоящего из частей целого.

Углублению этого взгляда человечество обязано становлению своего эстетического сознания: уже греки интуитивно ощутили сверхсуммативный характер отношения «целое/части», рождающий красоту — свойство формы целого; свойство это было истолковано как «единство в многообразии» или «гармония», и конкретизировано в учении о пропорциональности тела человека и животного, здания и сосуда, музыкальной мелодии и орнаментального узора. Такое понимание красоты сохранялось на протяжении многих столетий, делая почти синонимичными понятия «красота» и «гармония», систематически рождая

и попытки математически вычислить красоту — «поверить алгеброй гармонию» — и сознание безуспешности таких устремлений, ибо есть в красоте нечто иррациональное — французы называли это в XVIII в. je ne sais quoi, а мы сегодня можем сказать: сверхсуммативный характер связи компонентов целого, который и делает его нерасчленимым целым, а не механической совокупностью элементов. Все же — такова диалектика ситуации! — и музыкальное, и архитектурное, и орнаментальное, и живописное, и поэтическое формообразование вплоть до модернистской «революции в искусстве» (Г. Зедльмайр) опиралось на более или менее строго проводимые принципы математического и геометрического расчленения формы.

Система — элементы

Появление в категориальном аппарате философии понятия «система» в соотнесении с «элементами» поставило их в связь с близкой по смыслу категориальной парой «целое/часть». Отличие новой пары понятий, позволившее ей сохраниться и даже укрепить в наше время свои позиции, состоит в том, что «система» подчеркивает организованный характер некоего множества (так и определял ее основоположник концепции «системного подхода» Л. фон Берталанфи, и это ее понимание оставалось инвариантным во всех предлагавшихся с тех пор вариантах определения системы), тогда как в понятии «целое» содержится лишь указание на связь составляющих его компонентов; именно поэтому системный подход оказался теснейшим образом связанным со структурным анализом — вплоть до их нередкого отождествления, и по этой же причине из системного мышления выросла синергетика как учение о процессах самоорганизации сложных систем, тогда как холизм в философии, взяв за основу идею целостности бытия, не вышел за рамки ее аморфного понимания и потому серьезного вклада в развитие онтологии, эпистемологии и методологии познания внести не смог. Вместе с тем, теория систем не отбросила представление о целостности, но включила его в свою онтологическую концепцию как обозначение важнейшего свойства систем, которые, при самых высоких уровнях сложности и жесткой структурной расчлененности, сохраняют такую цепкую связь своих подсистем и элементов внутри последних, которая сильнее, чем их связи с внешней средой, что и обеспечивает системе возможность самосохранения, самосовершенствования, саморазвития при неизменной качественной определенности. Так системная «идеология» вобрала в себя представление об отношениях «целое/части», сделав одним из важнейших своих методологических принципов правило: «идти в процессе познания системы не от частей к целому, а от целого к частям».

Развитие системной познавательной парадигмы столкнулось, однако, с серьезным препятствием при первых же попытках ее применения к теоретическому познанию духовных объектов. Противоречивость возникшей здесь ситуации состояла в том, что духовные процессы и состояния не имеют таких выделенных и относительно автономных частей (подсистем и элементов), какие есть у материальных объектов; и все же приходится признавать, что «духовный субстрат» не однороден, а гетерогенен, и его познание приводит к отчетливому различению качественно своеобразных «частиц» или «волн» (переношу в эту сферу понятия квантовой механики, обозначающие элементы материального микромира): таковы обнаруженные уже античной философией различные психические явления — мышление, эмоции, воля и т. п.; интересно в этой связи античное понимание «катарсиса» — и потому, что он был выделен в целостной жизни человеческого духа как его особое состояние, и потому, что, по Аристотелю, он сам имел составную структуру, объединяя чувства «сострадания и страха», сопряженные с сознанием ирреальности возбуждающего их поведения героя трагедии. Примечательно и то, что в христианской мифологии божественный «абсолютный дух» оказался составленным из трех частей — Бога-Отца. Бога-Сына и Святого Духа. Троично и членение активности психики у З. Фрейда (Я, Оно и Сверх-Я), и у наших современных психологов — М. Г. Ярошевского и П. В. Симонова, различающих три уровня психики — подсознание, сознание и сверхсознание (или надсознание).

Можно было бы привести немало примеров из области эстетики. Искусствознания и литературоведения, показывающих, как в целостном, и казалось бы, нерасчленимом «тексте» художественного произведения анализирующий его критик, ученый или теоретик, если предметом рассмотрения является и отдельное произведение, и жанр, род или вид искусства, вычленяет разные его подсистемы и их компоненты — тему, сюжет, композицию, изобразительно-выразительные средства — и стремится описать их, а затем и выявить принципы их соотнесения в произведении, т. е. его структуру. И оттого, что рассматриваемая в семиотическом аспекте структура эта не обладает такой степенью жесткости, какая свойственна вербальным текстам нехудоже-

ственной природы — художественный текст не знает такой дискретности образных знаков, какая свойственна словесному языку в его обыденных коммуникативных функциях — она остается структурой, т. е. относительно стойким способом связи различных и относительно самостоятельных элементов целого.

Отсюда следует, что проблема отношения целого и его частей сохраняет свое значение для познания духовных явлений, но распространение на них этого способа структурирования должно учитывать их сущностные отличия от явлений материальных. Приходится поэтому отклонить две противоположные методологические позиции - позитивистски-структуралистскую, выражающуюся в механическом перенесении суммативного понимания целостности на духовные реалии, и иррационалистски-герменевтическую, отрицающую саму возможность декомпозиции духовных явлений.

Антропо-социо-культурный подход к анализу системы

Разрешение данной антиномической ситуации стало возможным благодаря развитию в середине XX-го века теории систем и методологии системных исследований. Понимание системы как чего-то иного, большего, чем структурно-расчлененное целое, вырабатывалось не сразу и не просто — об этом говорит распространенное поначалу понятие «системно-структурный анализ», отождествлявшее систему и структуру. Внимание биологов — от Л. фон Берталанфи до П. К. Анохина — к системным представлениям привело к переходу от математически-кибернетического понимания системы к функциональному, вылившемуся в признание зависимости структуры живой системы от ее функции. Следующий шаг на пути преодоления структуральной редукции системного мышления был сделан в ходе его распространения на изучение социокультурных объектов, которые отличаются от живых организмов и особым характером функционирования — целенаправленно-избирательным, духовно-регулируемым, свободным (поэтому нелинейным) — короче, культурным, — и тем, что их функционирование перерастает в развитие; выявление этой закономерности привело автора данной статьи еще в начале 70-х гг. к включению в методологию системного исследования исторической (генетически-прогностической) плоскости анализа системы, наряду с структурной и функциональной, когда предметом изучения оказывается наиболее сложный тип систем — антропо-социокультурный, т. е. исторический по самому способу его существования.

Целостность

При обращении к этому типу (классу) систем, обладающего духовной стимуляцией поведения, способностью саморефлектирования, самоконтроля, самоуправления, изменяется понимание «целостности», как качества системного объекта, и отношения целого и его частей: оно описывается понятиями «взаимодействие» и «взаимосодействие» в решении единых задач, стоящих перед целым. Чем сложнее система и чем шире спектр возможных форм ее поведения, тем более важным становится функциональное «разделение труда» между ее подсистемами: так в человеческой психике классическая философия различила три различные силы — разум, чувство и волю, относительная самостоятельность которых подтверждалась тем, что каждая из них обеспечивала специфическую сферу деятельности — научное познание, художественное творчество, практическое поведение (соответственно порождая три разные сферы изучающего их философского знания — логику, эстетику, этику); современная психологическая наука пошла еще дальше, вычленяя и делая предметом самостоятельного анализа более десятка различных «механизмов» психики — в новейшем руководстве (Р. С. Немов, 1994) выделены ощущения, восприятие, внимание, память, воображение, мышление, речь, способности, темперамент, характер, воля, эмоции, мотивация; в других обобщающих работах психологов некоторые выделенные здесь инструменты психики не выделяются, а другие, напротив, появляются (например, чувства, в отличие от эмоций, фантазия, в отличие от воображения, симпатия или любовь, в отличие от других чувств, предвидение, интуиция и т. д.); при всех этих расхождениях несомненна сама функциональная дифференциация психических процессов, обусловленная необходимостью наиболее эффективного решения психикой разных задач по сбору, хранению, переработке и восполнению дефицита информации, потребной для организации генетически непрограммируемой деятельности человека.

Целостная работа психики — и в нашей повседневной жизни, и во всех областях специализированной деятельности — не есть, следовательно, нечто противостоящее ее расчлененности; целостность не означает «аморфность», «плазмообразность» — она есть качество, обусловленное содействием всех ее частей той части (подсистеме, элементу), которая в данной деятельностной ситуации является основной «ударной силой» в решении конкретной задачи (познавательной, оце-

ночной, проективной, художественно-творческой, коммуникативной, организационной и т. п.).

Таким образом, система есть наиболее высокоразвитый тип целого, и отношения «система — подсистемы — элементы» вбирают в себя отношения «целое — часть». Изучение связи этих двух отношений стало и возможным, и необходимым благодаря распространению системного подхода на самые сложные формы целостности, рождающиеся в сфере духа — к психологии и развитии личности, в искусстве, в культуре.

Особого внимания заслуживает рассмотрение данной проблемы при изучении исторически развивающихся систем, ибо здесь целостность может относиться не только к пространственному аспекту бытия этих систем, но и к временному, процессуальному: тут оказывается, что понятие «структура» характеризует не только синхронический аспект существования системы, но и диахронический, обозначаемый понятием «хроноструктура» (см. об этом обобщающую статью: Каган М. С. Система и структура. — В кн.: Системные исследования; Методологические проблемы. Ежегодник. 1983. М., 1983. Стр. 86—106); простейшими примерами могут служить измерение времени в тех или иных единицах, возрастная структура жизненного пути индивида или же излюбленные Гегелем триады «тезис — антитезис — синтезис». С рождением синергетики изучение того типа хроноструктур, который делает процесс целостным, получает новые научные основания и открывает заманчивые перспективы исследования процессов самоорганизации и самореорганизации сложнейших антропо-социо- культурных систем.

Каган М. С. «Системность и целостность» в сборнике «Ноосфера и устойчивое развитие».

Н. О. Лосский

ФИЗИКА И МЕТАФИЗИКА

Физик-философ Louis de Broglie в своей книге Physics and Micropһysics говорит, что открытия современной физики требуют пересмотра учения о времени, пространстве, причинности и отказа от детерминизма. Отсюда ясно, говорит он, что учения физики должны быть дополнены философскими учениями.

Начнем с вопроса о причинности. Позитивистическое учение о причинности, которым пользуется современная наука, имеет в виду только порядок событий во времени: ученый отыскивает ту группу событий, при наличности которой возникает исследуемое им событие. Метафизик интересуется другою стороною причинности, которая выражается в понятии творения, порождения событий. Это динамическое понятие причинности. События не сами по себе вспыхивают во времени: всякое событие возникает тогда, когда кто-то или что-то творит его. Эта истина абсолютно очевидна и имеет всеобщее значение.

Кто же является творцом событий? Профессор Московского университета Лопатин (умер в 1920 г.) обратил внимание на то свойство времени, которое он назвал «непрерывной исчезаемостью». Оно состоит в том, что время ежемгновенно отпадает в прошлое. Так как события имеют временную форму, то содержания их ежемгновенно отпадают в прошлое: следовательно, события не могут творить будущих событий. Носителем творческой силы, порождающей события, может быть только существо верхвременное. Пространственная форма есть всегда пространственно-временная форма, то есть принадлежит событиям. Отсюда следует, что творец событий есть всегда какое-либо не только сверхвременное, но к тому же и сверхпространственное существо.

В философии сверхвременное и сверхпространственное бытие, творящее свои проявления во времени и пространстве, называется субстанциею; я предпочитаю называть его термином субстанциальный деятель, чтобы подчеркнуть активность его.

Образцом субстанциального деятеля для каждого человека может служить его собственное я. Научившись анализировать свою душевную жизнь и различать содержания ее до такой глубины, чтобы, например, наблюдая свое внимание к звукам музыки, замечать, что акт внимания существует не сам по себе, а творится моим я, мы созерцаем в этом опыте свое я как не имеющее формы времени и даже придающее временную форму своему акту внимания. Таким образом мы получаем в опыте абсолютно достоверное доказательство сверхвременности нашего я, следовательно, также и доказательство нашего индивидуального личного бессмертия. В этом же опыте мы наблюдаем свое я как не имеющее никакой пространственной формы.

Временное и пространственное бытие, взятое само по себе, имеет связь только с непосредственно смежными событиями и потому подчинено крайне ограничивающим его условиям. От этих ограничений свободно бытие, стоящее выше времени и пространства. Поясню эту свободу его прежде всего одним особенно наглядным примером. В основе пространственно-временных проявлений всякого электрона находится субстанциальный деятель. Электрон, движущийся вокруг ядра атома по определенной орбите, иногда перескакивает на другую орбиту. Для этого ему не нужно перелетать с одной орбиты на другую: сверхпространственный субстанциальный деятель электрона, совершавший свои акты отталкивания и притяжения на определенной орбите, может прекратить локализацию их на этой орбите и в тот же момент начать локализацию их на другой орбите без передвижения этих процессов по линии, проходящей от одной орбиты к другой.

Благодаря своей сверхвременности субстанциальный деятель, творя временную форму своей жизни, имеет все свое прошлое при себе как сплошное неразрывное целое и способен вспоминать события, пережитые много лет тому назад, не в виде копий, а путем непосредственного созерцания самого этого прошлого, то есть путем направления внимания над пропастью ряда лет прямо на давнишнюю свою жизнь. Такое учение о памяти развил Бергсон в своей книге Материя и память и показал, что мозговые процессы имеют второстепенное значение, служа лишь поводом для направления внимания на то, что практически полезно вспомнить. Поэтому в некоторых исключительных случаях, например, утопая, человек может сразу созерцать все свое прошлое как целое.

Учение о сверхпространственности субстанциальных деятелей освобождает от мысли, что взаимное притяжение или отталкивание должно происходить или путем дальнодействия (actio in distance) или путем близкодействия (путем смежности, например, при толчке): будучи сверхпространственными, субстанциальные деятели могут осуществлять свое действие непосредственно в различных точках пространства.

Субстанциальные деятели как носители творческой силы самостоятельны в своей активности, однако это не значит, что они совершенно обособлены друг от друга. Даже электрон, как и все остальные деятели, производит, например, свои акты отталкивания и притяжения сообразно идеям времени, пространства, сообразно математическим идеям. Эти идеи во всех деятелях не сходны только, а буквально тождественны. Следовательно, все субстанциальные деятели всего мира как носители идей сращены этою стороною своего бытия в одно целое. В этом смысле они единосущны друг другу. Поэтому все они так тесно связаны друг с другом, что все состояния каждого из них существуют не только для него, но и для всех остальных деятелей. Следовательно, каждый деятель живет жизнью целого мира. Весь мир построен так, что все имманентно всему, то есть все существа бессознательно или сознательно имеют при себе жизнь друг друга.

Отсюда становится понятным то, что изменения в материальной природе часто осуществляются не путем действия тела А на тело В, вслед за чем тело В действует на тело А, а путем взаимодействия. Этим термином следует обозначать такое влияние вещи А на вещь В, при котором состояние a первой вещи и состояние b второй вещи влияют друг на друга абсолютно одновременно.

В системе категорий Канта реальное одновременное взаимоопределение поставлено вслед за причинностью как особая категория, выразимая термином взаимодействие.

* * *

Своеобразие такого влияния субстанциальных деятелей возможно только в том случае, если они не вполне обособлены друг от друга, а находятся в мире как части единого органического целого. В самом деле, как уже установлено выше, все субстанциальные деятели единосущны и потому состояния каждого из них существуют не только для него, но и для всех остальных деятелей: все имманентно всему. Это значит, что субстанциальные деятели, хотя бы бессознательно, воспринимают друг друга. Так именно и понимают связи всех элементов мира философы, утверждающие, что все имманентно всему. Например, Плотин говорит, что вся природа есть единое живое существо, в котором все части связаны друг с другом, как в нашем теле, симпатией, несмотря на расстояние. В наше время такое учение о связи всех существ друг с другом высказыва-

ет Уайтхед[1] в своей книге Process and Reality. Мир состоит, согласно Уайтхеду, из «актуальных существ», то есть из «реальных вещей» (стр. 27). «Актуальные существа включают в себя друг друга вследствие восприятия их друг другом» (стр. 29). «Каждое восприятие состоит из трех слагаемых: (a) субъект, который воспринимает; (b) данное, которое он воспринимает; (c) субъективная форма, именно то, как субъект воспринимает это данное». «Есть много видов субъективных форм, например, эмоции, оценки, цели, влечения, отвращение, сознание и т. п.». Субъективная форма не необходимо должна быть сознательною (стр. 35). «Каждое актуальное существо присутствует в каждом другом актуальном существе» (стр. 79).

Такое загадочное явление как взаимодействие можно понять только на основе учения о взаимном восприятии субстанциальными деятелями друг друга. Поясним это на примере процессов отталкивания. Два электрона отталкивают друг друга.Толчок возможен лишь в том случае, если два деятеля производят в отношении друг друга взаимно акт толкания и противотолкания. Эти два акта должны происходить одновременно, по одной и той же линии в противоположных направлениях. Такую чудесную одновременность двух противоположно направленных в пространстве действий можно понять лишь в том случае, если она предшествуется внутренним состоянием двух деятелей А и В, то есть если они, чувствуя друг друга, стремятся произвести отталкивание друг друга. Зачинщиком при этом может быть деятель А, и только в том случае, если деятель В ответит внутренним актом противостремления, они могут произвести в пространстве внешний, то есть материальный процесс отталкивания.

Всякое стремление имеет целью достигнуть чего-либо имеющего для деятеля положительную ценность, то есть достигнуть того, что он переживает как добро или освободиться от чего-либо переживаемого им как зло. Поэтому необходимо допустить, что деятели чувствуют друг друга как нечто положительно или отрицательно ценное, и внешне это выражается в актах притяжения или отталкивания. Электрон отталкивает другие электроны, но он притягивает протоны. На низших ступенях природы чувства и стремления деятелей бессознательны и так упрощены, что их следует обозначать особым термином: их называют психоидными процессами, а на более высоких ступенях природы они называются психическими процессами.

Если не только взаимные отталкивания, но и взаимные притяжения происходят на основе внутреннего душевного состояния, то отсюда следует, что материальные процессы никогда не бывают чисто материальными: они всегда осуществляются как психоидно-материальные или психо-материальные, и притом целестремительные. Вся природа сверху донизу одушевлена. Даже и материальные процессы и события творятся деятелями ради достижения какой-либо цели. Все действия целесообразны или, по крайней мере, целестремительны. Понятие и слово «целестремительный» (его ввел в философию биолог Karl Baer), означает, что событие творится на основании стремления к цели, но цель может быть поставлена неудачно и средства могут быть применены неподходящие, и цель может оказаться не достигнутою.

Динамистическое учение о причинности, согласно которому подлинная причина событий есть творческий акт какого-либо субстанциального деятеля, дает основание для борьбы с детерминизмом и защиты учения о свободе воли, именно о свободе всех субстанциальных деятелей, даже электронов[1]. Деятель творит новые события сообразно своим стремлениям, возникающим, обыкновенно, по поводу каких-либо событий, совершающихся в окружающей среде или в нем самом. Поэтому натуралист правильно поступает, отыскивая группу событий, при наличности которых возникает исследуемое событие. Но он ошибается, если думает, что эти условия суть причина события: они в действительности суть только поводы, вовсе не обязывающие деятеля всегда творить данное событие. Такое учение о свободе поведения всех субстанциальных деятелей, даже электронов, не ведет к отрицанию возможности науки. Субстанциальные деятели, стоящие на очень низкой ступени развития, например, деятели неорганической природы, реагируют на условия окружающей их среды крайне однообразно: электрон отталкивает другие электроны миллион раз, но может случиться, что в миллион первом случае он не совершит этого акта. Поэтому, когда физик изучает процессы, осуществляемые громадным множеством субстанциальных деятелей, например, отра-

---

[1] Whitehead. Process and Reality, американское издание, 1930 г. [В русском издании (А. Н. Уайтхед. Избранные работы по философии. М., Прогресс, 1990) это, как говорят сами составители, «главное произведение Уайтхеда» приведено ими странным образом только в маленьких отрывках, не содержащих этих цитат.]

[1] См. мою книгу «Свобода воли». YMCA–Press, Париж, 1927. [Перепечатано в издании: Лосский Н. О. Избранное. М.: Правда, 1991.]

жение или преломление лучей света, давление газа на стенки сосуда и т. п., он открывает законы этих процессов.

Однако из учения о свободе деятелей следует, что это статистические законосообразности. Как только приходится иметь дело с единичным субстанциальным деятелем, о его поведении в каждом отдельном случае можно говорить только с большею или меньшею вероятностью. Таким образом, детерминизм должен быть отвергнут современной физикой не только ввиду «принципа неопределенности», формулированного Гейзенбергом, но и в гораздо более глубоком смысле, именно вследствие того, что субстанциальный деятель может на одинаковое событие окружающей его среды реагировать сегодня одним способом, а завтра другим способом. Де Бройль говорит в своей книге: «одна и та же причина может производить одно или другое из различных возможных действий» (стр. 242).

* * *

Пользуясь учением о сверхвременных и сверхпространственных деятелях как творцах событий, натуралист может объяснить свойства энергетических процессов, не перерабатывая понятия времени и пространства. Он может, вопреки Эйнштейну, признать существование абсолютного времени и евклидовского пространства. О времени можно утверждать, что строение его аналогично строению пространства: как в пространстве есть основные и, кроме того, перспективные пространственные формы, так и во времени существуют основные и перспективные временные формы.

Различие между пространственными и временными перспективными формами состоит в следующем. Пространственные перспективные формы обусловлены расстоянием между предметами, а временные перспективные формы обусловлены движением двух систем предметов в отношении друг к другу. Основной временной порядок двух событий, происходящих в какой-либо частной системе, например, на Земле, един для всего мира. Но те же два события имеют иной перспективный временной порядок в отношении к системам, движущимся в отношении к данной системе: два события, одновременные на Земле, могут быть перспективно не одновременными в отношении к Солнцу[1]. Одна из загадок, над разрешением которой трудится современная физика, состоит в том, что в теории процессов света приходится сочетать учение о волнообразном движении с учением об испускании корпускул. Размышляя о том, как это возможно, следует помнить, что корпускула, передвигающаяся в пространстве, есть система событий (именно процессов отталкивания, создающих непроницаемую частицу) так же, как и волна есть система событий.

И те и другие события существуют не самостоятельно, а творятся сверхвременным и сверхпространственным субстанциальным деятелем или группою их.

Учение об эфире выключено в наше время из состава физики, между прочим потому, что эфиру приходится приписывать два резко противоположные свойства: движению небесных тел он не оказывает никакого сопротивления, а скорость распространения в нем света заставляет приписывать ему плотность большую, чем плотность стали. Если признать, что пространственно — временные проявления эфира творятся сверхвременными и сверхпространственными деятелями, то можно утверждать, что эти деятели не препятствуют движению небесных тел и в то же время содействуют распространению световых процессов.

Учение о единосущии всех субстанциальных деятелей, благодаря чему «все имманентно всему», имеет существенное значение для гносеологии: оно ведет к признанию, что, познавая предметы внешнего мира, мы воспринимаем их так же непосредственно, как и свои душевные состояния. Такое непосредственное созерцание предметов я называю интуицией и свою гносеологию называю интуитивизмом. Разрабатывая это учение более пятидесяти лет, я написал об этом вопросе несколько книг и много статей[2].

Учение о непосредственном восприятии предметов внешнего мира вовсе не означает, что разработка научного знания есть дело легкое. Чтобы опознать предмет внешнего мира, бессознательно имманентный мне, я должен направить на него, по крайней мере, три следующие интенциональные акта — акт сознания, внимания и различения. Но каждый акт различения дает сведения только о какой-нибудь одной стороне предмета, например, о цвете его, простран-

[1] См. статью N. Lossky. «Space, Time and Einstein's Theories», XI Congres International de Philosophie. Bruxelles, 1953.

[2] См., например, книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция». [Париж. YMCA–Press, 1956. Перепечатано в сборнике того же названия (М.: Республика, 1995).]

ственной форме и т. п. Следовательно, наше знание всегда фрагментарно: оно есть только выборка из бесконечно сложной конкретной действительности. Учение о непосредственном восприятии предметов внешнего мира все более распространяется в наше время. В Италии оно существует под названием «realismo immediato»; в Англии оно называется реализмом (см., например, сочинения С. Александера, Джона Лэрда). В Соединенных Штатах есть «неореализм», а кроме того глубоко отличный от него «реализм», для разработки которого профессор Jhon Wild основал Association for realistic philosophy.

Учение о непосредственном восприятии предметов внешнего мира требует отказа от каузальной теории восприятия, почти общепринятой со времени Галилея, Декарта и Гоббса. Бергсон выработал учение о том, что раздражение наших органов чувств есть не причина восприятия, а только стимул, подстрекающий наше я обратить внимание на сам предмет, задевший наше тело. Необходимо однако при этом в отличие от Бергсона, считавшего научное знание только символической конструкцией нашего рассудка, выработать всесторонний интуитивизм, согласно которому научное знание, опирающееся главным образом на интеллектуальную интуицию (созерцание идеальной стороны мира, например, отношений, математических форм и т.п.), есть знание самой действительности в подлиннике.

Сторонники каузальной теории восприятия, согласно которой весь опыт состоит из субъективных психических состояний наблюдателя, разрабатывают свою теорию опыта в течение трех веков. Они будут отыскивать все новые и новые доводы против учения о непосредственном восприятии предметов внешнего мира. Поэтому сторонникам интуитивизма придется отстаивать свою гносеологию в течение нескольких поколений, но то, что уже сделано в этом направлении, дает надежду на успешность этой работы.

Лосский Н. О. Философия науки. Новосибирск, № 1, 1996.

Н. Н. Моисеев

ДУХОВНЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА И СУДЬБА ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Когда мы начинаем вдумываться в содержание процесса развития цивилизаций, в саму суть того, что мы называем историческим процессом, то необходимо выходим на проблемы эволюции духовного мира человека. Без их изучения не может быть цельной картины развития общества. А будут только узкие коридоры политической истории по Гегелю, или экономической по Марксу. В то же время духовный мир — это мощнейший поток человеческого бытия. На тех или иных этапах развития общества его можно изучать как самостоятельное явление. Он имеет не только собственную историю, но и собственную логику. Но он тесно связан с остальными процессами общественной эволюции: духовный мир порожден ими и в то же время он рождает их. Более того, в определенные периоды истории человечества и отдельного народа состояние духовного мира способно в одночасье изменить само русло течения исторического процесса, сделаться определяющим его фактором, повернуть его в ту или иную сторону. И порой это может происходить вопреки кажущейся логике, целесообразности, вопреки жизненным интересам людей, самому здравому смыслу. Вот тогда-то и проявляется трансцендентность духовного мира людей, которая во всей конкретности материальных действий становится движителем исторического процесса.

Вот почему традиционные представления философии истории, будь то гегельянской, марксистской или какой-либо другой, мне кажутся недостаточными.

Рождение духовного мира — одна из тайн антропогенеза и становления человека. Происхождение этого феномена не удается объяснить необходимостью адаптации к изменяющимся условиям обитания. Возникающий в сознании духовный мир, хотя и может коррелировать с необходимостью, но далеко не тождественен ей. Так, например, духовный мир рождает представления о свободе, которое порой не только не совпадает с необходимостью, но весьма часто и противоречит ей Еще один пример — иллюзии и беспочвенные мечтания. Без понимания этих особенностей человека понять логику истории, скорее всего, просто невозможно. А тем более объяснить те или иные ее повороты. Как тут не вспомнить Сеченова и его принципы изучения человека в единстве плоти, природы, т. е. окружающей среды, и духа.

Если так стоит вопрос об изучении отдельного человека, то тем более в подобном ключе мы должны изучать и человечество, а, следовательно, и его историю.

Если всегда трудно установить хронологию фактов, то гораздо труднее восстановить характер изменения внутреннего мира человека, его представлений об окружающем, его логику действий, их аргументацию. Здесь трудно все. Так, например, перевод на современный язык древних рукописей совершенно нетривиален. Те слова, которые использует переводчик, далеко не всегда отражают мир авторов рукописей, то, что они имели в виду, произнося те или иные фразы. Один из важнейших источников информации о процессах развития духа — религия. Но и здесь полно иероглифов, очень плохо поддающихся расшифровке. Может ли вообще современный европеец понять магию цифр, столь распространенную среди народов Африки, влиявшую и влияющую даже сейчас на принимаемые решения и даже на политику государств? Для всего этого нам необходимо представлять себе целостность чужого духовного мира. Как в этих условиях трудно говорить об общечеловеческих ценностях и вычленять их из клубка разноречивых представлений. И решать проблемы универсалий, о которых я говорил выше.

Вот почему так трудно и неоднозначно восстанавливается содержание процессов общественного развития. Происшедшее не всегда можно объяснить материальной необходимостью и исходя из нее интерпретировать логику действий «творцов исторического процесса».

Мы говорим: история — результат действий людей, стремящихся обеспечить достижение своих интересов. И при этом забываем, сколь трудно понять смысл стремлений и содержание интересов людей, живших в прошедшие эпохи. А как это важно понять нам сегодня для решения самых повседневных задач того же экономического развития, для которых современная политэкономия и социология не имеют удовлетворительных средств. Так история сливается с психологией и ее эволюцией! И заставляет крайне осторожно относиться к выбору любых категоричных рекомендаций типа «sustainable development».

И возникает вопрос: можно ли говорить о каких-либо общих закономерностях или тенденциях эволюции духовного мира человека и его месте в истории? Или всюду властвует случайность? Или, быть может, Паскаль был прав, когда сказал свою знаменитую фразу о том, что если бы нос Клеопатры был немного длиннее, то вся история пошла бы по-другому?

При всех условностях нашего знания и всей сложности взаимосвязей духовного и плотского миров мы, как мне кажется, можем, тем не менее, фиксировать существование некоторых общих тенденций в эволюции духовного мира людей. Они связаны и с развитием производительных сил, и с научно-техническим прогрессом, и с эволюцией окружающей природы. Но эта связь просматривается лишь на достаточно больших отрезках времени и далеко не всегда прямолинейна и однозначна. Во всем этом есть и еще одно усложняющее начало: изменение духовного мира связано с изменением представлений о «картине мира», т. е. с процессами чисто информационного порядка, о которых мы имеем весьма условное представление. Поэтому утверждать однозначную первичность материального начала далеко не всегда корректно.

В развитии духовного мира, во всяком случае, европейцев, весьма заметна тенденция развития индивидуализма. Он проявляется практически во всех сферах духовной жизни и прослеживается на протяжении истории последних веков. Одна из причин этого явления — усиление творческого начала в производственной деятельности людей. Но эта тенденция проявляется и в социальной и политической жизни. Сегодня раскрепощение личностного человеческого начала, его таланта определяет успех и положение страны и нации в мировом сообществе. Не только в науке и искусствах, но в бизнесе и технологии.

Но было бы ошибкой выводить эту тенденцию из условий непосредственной полезности. Раньше всего, как мне кажется, она проявилась в религии, в которой переход от соборности к глубоко индивидуальному восприятию общения с Богом наметился еще задолго до промышленной революции. Более того, я думаю, что тенденции развития личностного начала (в частности принципы лютеранства) послужили стимулом для развития производительных сил, а не наоборот. Я думаю, что разделение христианства, более рационалистический образ, которого приобрел католицизм, и особенно лютеранство с его принципом блага богатства, неотделимы от истории становления капитализма и успеха техногенных цивилизаций. Вспомним, что первые промышленно развитые страны — Англия и Голландия — были и опорой Реформации. Кальвинизм формулировал доктрину избранности. Но не избранности принадлежностью к народу, как в иудаизме. Она дос-

тупна всем, но ее проверкой может быть только мера успеха — только тем, кто обрел успех, уготовано Спасение. А все остальные — только животные в образе людей. Итак, успех не во имя достижения жизненных благ, а во имя успеха! Родившись раньше промышленной революции, этика протестантизма хорошо послужила ее утверждению, как и становлению капитализма. История становления капитализма в Англии особенно хорошо показывает, как сознание в определенных ситуациях определяет развитие бытия.

Но является ли эта этика абсолютной ценностью? Я думаю, что нет! И сейчас происходит ее проверка.

Моисеев Н. Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. М.: Изд-во МНЭПУ, 1998. Стр. 121—124.

В. И. Несмелов

ЗАГАДКА О ЧЕЛОВЕКЕ

1. Безответный вопрос о конечном назначении человека.

1. Природа человеческой личности доказывает собою действительное существование Бога и оправдывает истину религиозно-нравственного сознания в человеке. Однако путем этого оправдания и доказательства утверждается только действительность загадки о, человеке, а самая загадка нисколько не разъясняется. Если верно, что в природе человеческой личности фактически дан образ безусловного бытия, то само собою разумеется, что человек *есть* не то, чем он *является* в мире, а потому он и *должен быть* не тем, чем он *может быть* по условиям своего физического существования. Но так как это должное бытие на самом деле оказывается совершенно недостижимым, то признание его истины неизбежно влечет за собою двойное противоречие: *необходимую действительность* наличной жизни приходится считать *неистинной*, а *истину* жизни, долженствующей быть, приходится считать по отношению к человеку *совершенно недействительной*. В силу же этого противоречия само собою возникает невольное сомнение в том, что человек должен быть не тем, чем он может быть; а так как позади этого сомнения остается коренное противоречие между *есть* и *является*, то за первым сомнением необходимо уже возникает и другое сомнение в том, что по своей действительной природе человек представляет собою более, нежели простую *вещь* физического мира. Не наука и философия повинны в этих сомнениях, а роковое противоречие в природе и жизни человека, так что, пока существует это роковое противоречие, человек естественно может стремиться к утверждению себя в одном только образе мира физического, и эта попытка естественно может увлекать за собою научно философскую мысль человека, потому что она действительно ведет к полному устранению всех противоречий в *мышлении* о человеке, и тем самым она весьма легко может вызывать иллюзорную надежду человека на полное устранение этих противоречий и в *действительной жизни* его. Ведь если бы только человек действительно мог удостовериться в том, что он не более, как простая вещь физического мира, то никаких тревожных сомнений он уж, разумеется, не стал бы переживать, потому что все, сущее не от мира сего, его бы лично нисколько не волновало тогда, волнение же по этому поводу других людей он бы совершенно спокойно мог осуждать и отрицать, как случайное порождение человеческого невежества. Но если вступить на этот путь отрицательного мышления о себе человек может весьма легко и совершенно естественно, то удержаться на этом пути, в условиях *научного* познания о себе, он ни в каком случае не может.

Все материалистические соображения о человеке в действительности опираются только на крайнюю односторонность в изучении и на крайнюю ограниченность в научном познании душевной жизни. Мы изучаем душевную жизнь человека почти исключительно со стороны ее *физических условий*, а потому если кое-что и знаем об отдельных *явлениях* сознания, то все-таки знаем о них лишь, как о *непонятных* для нас выражениях той действительной жизни, которою в собственном смысле живет только физический организм человека. Между тем, эти отдельные явления сознания представляют собою богатый мир живых и могучих сил, которые не только *являются* по условиям физической жизни, но и *реально действуют в мире через себя самих*, подчиняя хаос материального неразумия ясному началу свободы и разумности. Если бы мы побольше изучали эту динамику психологических явлений, душевная жизнь человека действительно представлялась бы нам *душевной жизнью* — не потому, что она слагается из своих собственных явлений и развивается по своим собственным законам, а потому, что она ясно и определенно раскрывает в себе своего собственного деятеля. Она представляет из себя живой процесс *внешнего самоопределения* человеческой личности в условиях ее физического существования, и потому *в со-*

держании огромной массы своих явлений она несомненно связывается с этими условиями. Но в то же самое время она представляет собою живой процесс *внутреннего самоопределения* человеческой личности, и в этом отношении всем строением своим, и всем ходом своего деятельного развития, и наконец всею реальною силой идеальных результатов своего развития она обязана только собственной природе личности и ни от каких физических условий жизни совершенно не зависит. Поэтому, при надлежащей постановке психологической науки, когда предметом изучения мы сделаем не отдельные роды и виды *явлений* сознания, а самую *жизнь* сознания, мы можем приходить только к научному обоснованию спиритуализма. Но это обоснование, возвращая научно-философскую мысль к непосредственному содержание живого самосознания, тем самым неизбежно возвращает ее только к голому факту рокового противоречия в бытие человека.

И по данным непосредственного сознания, и по результатам научно-психологического исследования, человек, несомненно, представляет собою более, нежели простую вещь физического мира. Но и самое ясное познание истины о себе никогда не сделает человека другим, чем каким он существует на самом деле. Оно лишь поставит его перед фактом противоречия в нем его природы и жизни, и отнимет у него всякую возможность убежать от этого противоречия под невежественную защиту материализма, указать же ему путь к фактическому осуществлению истины самосознания оно не может и не укажет. Поэтому конечным результатом науки о человеке, в сущности, является только неразрешимая загадка о нем: как *он* мог появиться в мире, когда природою своей личности он необходимо отрицает мир и, поскольку действительно отрицает его, сам в свою очередь необходимо отрицается миром?

Опираясь на сознание своей несомненной связи с действительным бытием Безусловной Сущности, человек может объяснить свое происхождение в мире из творческой деятельности Бога, что Бог создал и повелел жить человеку, и потому именно человек является в мир, более чем простою вещью мира. Конечно, это объяснение, по самому существу его содержания, не может допускать для себя положительного оправдания, но зато никаким путем оно не может быть и опровергнуто. А если принять во внимание фактическое противоречие мира и личности и просто лишь попытаться сравнить действительный *прогресс* психической жизни с процессом физической деятельности, то вывод религиозного мышления о человеке может получить самые положительные основания в пользу признания его действительной разумности. Конечно, содержание этого мышления — не *факт восприятия*, а только вывод из налично воспринимаемых фактов, потому что нас не было в то время, когда появился на земле первый человек и, следовательно, *фактически* мы не можем знать, как именно появился он. Но ведь мы и говорим только о разумности веры в Бога-Творца, а вовсе не о познании Его непостижимой творческой деятельности .<...> Вера же в творческую деятельность Бога *по отношению к человеку* в полной мере оправдывается исключительной особенностью духовной природы человека, и психологически эта вера возникает совершенно естественно и необходимо, как простое определение факта религиозного сознания в человеке. Хотя непосредственно человек и не знает о том, в чем именно заключается его связь с безусловным бытием, однако самый факт этой связи все-таки дань наличию в природном содержании самосознания, и если, в силу наличности этого непонятного факта, для человека *психологически необходимо* дать ему какое-нибудь объяснение, то, по самому существу объясняемого факта, *логически возможно* для него только одно объяснение — в предположении творческой деятельности Бога. Поэтому, в области религиозного мышления, человек не только верит в объективную состоятельность своей мысли о Боге-Творце, но и не может не иметь этой веры, пока в нем живет сознание его связи с безусловным бытием, пока он не отвергает эту связь во имя сознания своей физической связи с миром. При этом условии, на всех ступенях своего умственного развития и при всяком развитии научно-философского знания, он необходимо объясняет тайну сознания в себе действительной связи с Богом верою в начальное происхождение от Бога если уж не всего человека, то, по крайней мере, человеческого духа, и одна только эта вера позволяет ему поддерживать истину самосознания в религиозном определении своей участи.

По силе веры в свое происхождение от Бога, человек получает возможность видеть в своей личной судьбе судьбу *Божия творения*, а этот взгляд на себя позволяет ему надеяться на особую Божию помощь в достижении им своего назначения в мире. *Пусть* сам человек не имеет никаких сил для осуществления творческих целей Бога, но всеведущий Бог, конечно, не мог *ошибиться* в создании человека и не мог *напрасно* создать его. Поэтому, если сам человек фактически ока-

зывается бессильным ничтожеством, то Бог всегда волен, осуществить свою мысль о человеке и всегда может спасти в нем свое собственное дело. Следовательно, вера человека в *Бога-Творца* может служить непосредственным основанием для построения религиозной веры его в *Бога-Спасителя*. Но в виду того, что, вопреки своей вере в Божие спасение, человек все-таки не достигает своего назначения в мире и в действительности живет совершенно напрасно, то самая действительность его особого назначения в мире становится вопросом, и этот вопрос, в естественных границах человеческого мышления, оказывается совершенно безответным.

Несмелов В. И. «Наука о человеке». Казань,1905. Т. 1, глава IX, стр. 369—375.

И. Р. Пригожин

ФИЛОСОФИЯ НЕСТАБИЛЬНОСТИ

У термина «нестабильность» странная судьба. Введенный в широкое употребление совсем недавно, он используется порой с едва скрываемым негативным оттенком, и притом, как правило, для выражения содержания, которое следовало бы исключить из подлинно научного описания реальности. Чтобы проиллюстрировать это на материале физики, рассмотрим элементарный феномен, известный, по-видимому, уже не менее тысячи лет: обычный маятник, оба конца которого связаны жестким стержнем, причем один конец неподвижно закреплен, а другой может совершать колебания с произвольной амплитудой. Если вывести такой маятник из состояния покоя, несильно качнув его груз, то в конце концов маятник остановится в первоначальном (самом нижнем) положении. Это — хорошо изученное устойчивое явление. Если же расположить маятник так, чтобы груз оказался в точке, противоположной самому нижнему положению, то рано или поздно он упадет либо вправо, либо влево, причем достаточно будет очень малой вибрации, чтобы направить его падение в ту, а не в другую сторону. Так вот, верхнее (неустойчивое) положение маятника практически никогда не находилось в фокусе внимания исследователей, и это несмотря на то, что со времени первых работ по механике движение маятника изучалось с особой тщательностью. Можно сказать, что понятие нестабильности было, в некоем смысле, идеологически запрещено. А дело заключается в том, что феномен нестабильности естественным образом приводит к весьма нетривиальным, серьезным проблемам, первая из которых — проблема предсказания.

Если взять устойчивый маятник и раскачать его, то дальнейший ход событий можно предсказать однозначно: груз вернется к состоянию с минимумом колебаний, т. е. к состоянию покоя. Если же груз находится в верхней точке, то в принципе невозможно предсказать, упадет он вправо или влево. Направление падения здесь существенным образом зависит от флюктуации. Так что в одном случае ситуация в принципе предсказуема, а в другом — нет, и именно в этом пункте в полный рост встает проблема детерминизма. При малых колебаниях маятник — детерминистический объект, и мы в точности знаем, что должно произойти. Напротив, проблемы, связанные с маятником, если можно так выразиться, перевернутым с ног на голову, содержат представления о недетерминистическом объекте.

Это различие между детерминистическими законами природы и законами, не являющимися таковыми, ведет нас к более общим проблемам, которые мне и хотелось бы здесь вкратце обсудить.

Человек и природа

Прежде всего, спросим себя: почему именно сегодня в естествознании заговорили о нестабильности, тогда как прежде господствовала точка зрения детерминизма? Дело в том, что идея нестабильности не только в каком-то смысле теоретически потеснила детерминизм, она, кроме того, позволила включить в поле зрения естествознания человеческую деятельность, дав, таким образом, возможность более полно включить человека в природу. Соответственно, нестабильность, непредсказуемость и, в конечном счете, время как сущностная переменная стали играть теперь немаловажную роль в преодолении той разобщенности, которая всегда существовала между социальными исследованиями и науками о природе.

В чем, однако, смысл тех изменений, которые произошли (в интересующем нас плане) в отношениях человека к природе? В детерминистском мире природа поддается полному контролю со стороны человека, представляя собой инертный объект его желаний. Если же природе, в качестве сущностной характеристики, присуща нестабильность, то человек просто обязан более осторожно и деликатно относиться; к окружающему его миру, — хотя бы из-за неспособности однозначно предсказывать то, что произойдет в будущем.

Далее, принимая в науке идею нестабильности, мы достигаем тем самым и более широкого понимания существа самой науки. Мы начинаем понимать, что западная наука, в том виде, как она до недавних пор существовала, обусловлена культурным контекстом XVII в. — периода зарождения современного естествознания и что эта наука ограничена. В результате начинает складываться более общее понимание науки и знания вообще, понимание, отвечающее культурным традициям не только западной цивилизации.

К сожалению, однако, приходится признать, что современная культурная жизнь крайне разобщена даже внутри западной цивилизации. В книге, имевшей недавно большой успех в США, Алан Блум утверждает, что наука является материалистическим, редукционистским, детерминистическим феноменом, полностью исключающим время. Но если упрек Блума и справедлив относительно науки 20—30-летней давности, то к сегодняшней науке эти характеристики явно не применимы, — она не сводима ни к материализму, ни к детерминизму.

Лейбниц: исключение нестабильности

Для того чтобы понять идущие в современной науке процессы, необходимо принять во внимание, что наука — культурный феномен, складывающийся в определенном культурном контексте. Иллюстрацией этому может служить, например, дискуссия между Лейбницем и Кларком, представлявшим в их споре взгляды Ньютона. Лейбниц упрекает Ньютона в том, что его представление об универсуме предполагает периодическое вмешательство Бога в устройство мироздания ради улучшения функционирования последнего. Ньютон, по его мнению, недостаточно почитает Бога, поскольку искусность Верховного Творца у него оказывается ниже даже искусности часовщика, способного раз и навсегда сообщить своему механизму движение и заставить его работать без дополнительных переделок.

Лейбницевские представления об универсуме одержали победу над ньютонианскими. Лейбниц апеллировал к всеведению вездесущего Бога, которому вовсе нет никакой нужды специально обращать свое внимание на Землю. И он верил при этом, что наука когда-нибудь достигнет такого же всеведения — ученый приблизится к знанию, равному божественному. Для божественного же знания нет различия между прошлым и будущим, ибо все присутствует во всеведущем разуме. Время, с этой точки зрения, элиминируется неизбежно, и сам факт его исключения становится свидетельством того, что человек приблизился к квазибожественному знанию.

Высказанные Лейбницем утверждения принадлежат к базовому уровню идеологии классической науки, сделавшей именно устойчивый маятник объектом научного интереса, — неустойчивый маятник в контексте этой идеологии предстает как неестественное образование, упоминаемое только в качестве любопытного курьеза (а по возможности вообще исключаемое из научного рассмотрения). Но изложенная концепция вечности грешила тем, что в ней не оставалось места для уникальных событий (впрочем, и в ньютоновском подходе не было места для новаций). Материя, согласно этой концепции, представляет собой вечно движущуюся массу, лишенную каких бы то ни было событий и, естественно, истории. История же, таким образом, оказывается вне материи. Так исключение нестабильности, обращение к детерминизму и отрицание времени породили два противоположных способа видения универсума:

- универсум как внешний мир, являющийся в конечном счете регулируемым автоматом (именно так и представлял его себе Лейбниц), находящимся в бесконечном движении;
- универсум как внутренний мир человека, настолько отличающийся от внешнего, что это позволило Бергсону сказать о нем: «Я полагаю, что творческие импульсы сопровождают каждое мгновение нашей жизни».

Действительно, любые человеческие и социальные взаимодействия, а также вся литературная деятельность являются выражением неопределенности в отношении будущего. Но сегодня, когда физики пытаются конструктивно включить нестабильность в картину универсума, наблюдается сближение внутреннего и внешнего миров, что, возможно, является одним из важнейших культурных событий нашего времени.

Новые открытия

Разумеется, введение нестабильности является результатом отнюдь не только идеологических особенностей истории науки XX в. Оно стало реальностью лишь благодаря сочетанию ряда собственно научных экспериментальных и теоретических открытий. Это, во-первых, открытие неравновесных структур, которые возникают как результат необратимых процессов и в которых системные связи устанавливаются сами собой; это, во-вторых, вытекающая из открытия неравновесных структур идея конструктивной роли времени; и, наконец, это появление новых идей относительно динамических, неста-

бильных систем, — идей, полностью меняющих наше представление о детерминизме.

В 1986 г. сэр Джеймс Лайтхил, ставший позже президентом Международного союза чистой и прикладной математики, сделал удивительное заявление: он извинился от имени своих коллег за то, что «в течение трех веков образованная публика вводилась в заблуждение апологией детерминизма, основанного на системе Ньютона, тогда как можно считать доказанным, по крайней мере с 1960 года, что этот детерминизм является ошибочной позицией».

Не правда ли, крайне неожиданное заявление? Мы все совершаем ошибки и каемся в них, но есть нечто экстраординарное в том, что кто-то просит извинения от имени целого научного сообщества за распространение последним ошибочных идей в течение трех веков. Хотя, конечно, нельзя не признать, что данные, пусть ошибочные, идеи играли основополагающую роль во всех науках — чистых, социальных, экономических, и даже в философии (учитывая, что в рамках последней сложилась кантовская проблематика). Более того, эти идеи задали тон практически всему западному мышлению, разрывающемуся между двумя образами: детерминистический внешний мир и индетерминистический внутренний.

И наконец, продолжая начатый выше перечень открытий, следует упомянуть об открытиях в области элементарных частиц, продемонстрировавших фундаментальную нестабильность материи, а также о космологических открытиях, констатировавших, что мироздание имеет историю (тогда как традиционная точка зрения исключала какую бы то ни было историю универсума, ибо универсум рассматривался как целое, содержащее в себе все, что делало бессмысленным саму идею его истории).

Заметим, вместе с тем, что простейшие из вышеперечисленных открытий легко доступны нам, так как лежат в сфере макроскопических, химических и атмосферных явлений. Так, например, закон роста энтропии был сформулирован еще в XIX в. Другое дело, что на фоне установки, исключающей время из научного описания, он рассматривался лишь как закон роста беспорядка, а установка эта являет нам очевидный пример идеологичности научных суждений. Впрочем, сегодня мы можем согласиться: наука и есть в некотором смысле идеология — она ведь также укоренена в культуре. И нет поэтому ничего удивительного в том, что новые вопросы, вливающие в науку свежие силы, часто исходят из традиций вопрошания, коренящихся в совсем иных культурах. А тот факт, что сегодня самые разные культурные образования принимают участие в развитии научной культуры, является для нас источником новых надежд. Мы верим — будут сформулированы иные вопросы, ведущие к новым направлениям научной деятельности.

Порядок и беспорядок

Сегодня мы знаем, что увеличение энтропии отнюдь не сводится к увеличению беспорядка, ибо порядок и беспорядок возникают и существуют одновременно. Например, если в две соединенные емкости поместить два газа, допустим, водород и азот, а затем подогреть одну емкость и охладить другую, то в результате, из-за разницы температур, в одной емкости будет больше водорода, а в другой азота. В данном случае мы имеем дело с диссипативным процессом, который, с одной стороны, творит беспорядок и одновременно, с другой, потоком тепла создает порядок: водород в одной емкости, азот — в другой. Порядок и беспорядок, таким образом, оказываются тесно связанными — один включает в себя другой. И эту констатацию мы можем оценить как главное изменение, которое происходит в нашем восприятии универсума сегодня.

Долгое время наше видение мира оставалось неполным. Как неполным будет, скажем, вид, открывающийся из окна самолета при подлете к Венеции: пока в поле нашего зрения находятся величественные здания и площади, нас не оставляет образ совершенной, упорядоченной, грандиозной структуры. По прибытии в город мы обнаруживаем и не слишком чистую воду, и назойливую мошкару, но именно таким путем перед нами предстают обе стороны объекта. Что касается современного видения мира, то интересно отметить, что космология теперь все мироздание рассматривает как в значительной мере беспорядочную — а я бы сказал, как существенно беспорядочную — среду, в которой выкристаллизовывается порядок. Новейшие же исследования показали, что на каждый миллиард тепловых фотонов, пребывающих в беспорядке, приходится по крайней мере одна элементарная частица, способная стимулировать в данном множестве фотонов переход к упорядоченной структуре. Так, порядок и беспорядок сосуществуют как два аспекта одного целого и дают нам различное видение мира.

Наше восприятие природы становится дуалистическим, и стержневым моментом в таком восприятии становится представление о не-

равновесности. Причем неравновесности, ведущей не только к порядку и беспорядку, но открывающей также возможность для возникновения уникальных событий, ибо спектр возможных способов существования объектов в этом случае значительно расширяется (в сравнении с образом равновесного мира). В ситуации далекой от равновесия дифференциальные уравнения, моделирующие тот или иной природный процесс, становятся нелинейными, а нелинейное уравнение обычно имеет более, чем один тип решений. Поэтому в любой момент времени может возникнуть новый тип решения, не сводимый к предыдущему, а в точках смены типов решений — в точках бифуркации — может происходить смена пространственно-временной организации объекта.

Примером подобного возникновения новой пространственно-временной структуры могут служить так называемые химические часы - химический процесс, в ходе которого раствор периодически меняет свою окраску с голубой на красную. Кажется, будто молекулы, находящиеся в разных областях раствора, могут каким-то образом общаться друг с другом. Во всяком случае, очевидно, что вдали от равновесия когерентность поведения молекул в огромной степени возрастает. В равновесии молекула «видит» только своих непосредственных соседей и «общается» только с ними. Вдали же от равновесия каждая часть системы «видит» всю систему целиком. Можно сказать, что в равновесии материи слепа, а вне равновесия прозревает. Следовательно, лишь в неравновесной системе могут иметь место уникальные события и флюктуации, способствующие этим событиям, а также происходит расширение масштабов системы, повышение ее чувствительности к внешнему миру и, наконец, возникает историческая перспектива, т. е. возможность появления других, быть может более совершенных, форм организации. И, помимо всего этого, возникает новая категория феноменов, именуемых аттракторами.

Вернемся к нашему примеру с маятником. Если сдвинуть груз маятника недалеко от его самого нижнего положения, то в конце концов он вернется в исходную точку — это точечный аттрактор. Химические часы являются периодическим аттрактором. В дальнейшем были открыты гораздо более сложные аттракторы (странные аттракторы), соответствующие множеству точек. В странном аттракторе система движется от одной точки к другой детерминированным образом, но траектория движения в конце концов настолько запутывается, что предсказать движение системы в целом невозможно — это смесь стабильности и нестабильности. И, что особенно удивительно, окружающая нас среда, климат, экология и, между прочим, наша нервная система могут быть поняты только в свете описанных представлений, учитывающих как стабильность, так и нестабильность. Это обстоятельство вызывает повышенный интерес многих физиков, химиков, метеорологов, специалистов в области экологии. Указанные объекты детерминированы странными аттракторами и, следовательно, своеобразной смесью стабильности и нестабильности, что крайне затрудняет предсказание их будущего поведения.

Новое отношение к миру

Не нами выбран мир, который нам приходится изучать; мы родились в этом мире и нам следует воспринимать его таким, каким он существует, приспосабливая к нему, насколько возможно, наши априорные представления. Да, мир нестабилен. Но это не означает, что он не поддается научному изучению. Признание нестабильности — не капитуляция, напротив — приглашение к новым экспериментальным и теоретическим исследованиям, принимающим в расчет специфический характер этого мира. Следует лишь распроститься с представлением, будто этот мир — наш безропотный слуга. Мы должны с уважением относиться к нему. Мы должны признать, что не можем полностью контролировать окружающий нас мир нестабильных феноменов, как не можем полностью контролировать социальные процессы (хотя экстраполяция классической физики на общество долгое время заставляла нас поверить в это).

Открытие неравновесных структур, как известно, сопровождалось революцией в изучении траекторий. Оказалось, что траектории многих систем нестабильны, а это значит, что мы можем делать достоверные предсказания лишь на коротких временных интервалах. Краткость же этих интервалов (называемых также темпоральным горизонтом или экспонентой Ляпунова) означает, что по прошествии определенного периода времени траектория неизбежно ускользает от нас, т.е. мы лишаемся информации о ней. Это, кстати, служит еще одним напоминанием, что наше знание — всего лишь небольшое оконце в универсум и что из-за нестабильности мира нам следует отказаться даже от мечты об исчерпывающем знании. Заглядывая в оконце, мы можем, конечно, экстраполировать имеющиеся знания за границы нашего видения и строить догадки по поводу того, каким мог бы быть механизм, управляющий динамикой универсума. Однако нам не следует забы-

вать, что, хотя мы в принципе и можем знать начальные условия в бесконечном числе точек, будущее, тем не менее, остается принципиально непредсказуемым.

И еще, заметим, новое отношение к миру предполагает сближение деятельности ученого и литератора. Литературное произведение, как правило, начинается с описания исходной ситуации с помощью конечного числа слов, причем в этой своей части повествование еще открыто для многочисленных различных линий развития сюжета. Эта особенность литературного произведения как раз и придает чтению занимательность — всегда интересно, какой из возможных вариантов развития исходной ситуации будет реализован. Так же и в музыке — в фугах Баха, например, заданная тема всегда допускает великое множество продолжений, из которых гениальный композитор выбирал на его взгляд необходимое. Такой универсум художественного творчества весьма отличен от классического образа мира, но он легко соотносим с современной физикой и космологией. Вырисовываются контуры новой рациональности, к которой ведет идея нестабильности. Эта идея кладет конец претензиям на абсолютный контроль над какой-либо сферой реальности, кладет конец любым возможным мечтаниям об абсолютно контролируемом обществе. Реальность вообще не контролируема в смысле, который был провозглашен прежней наукой.

Повествование в науке

Современная наука в целом становится все более нарративной. Прежде существовала четкая дихотомия: социальные, по-преимуществу нарративные науки — с одной стороны, и собственно наука, ориентированная на поиск законов природы, — с другой. Сегодня эта дихотомия разрушается.

В прежней идеологии науки уникальные события — будь то зарождение жизни или зарождение мироздания — представлялись почти антинаучно. Это можно проиллюстрировать известным рассказом Айзека Азимова. Высокоразвитая цивилизация спрашивает компьютер о том, как опровергнуть второе начало термодинамики. Компьютер ссылается на недостаток исходных данных и начинает расчеты, которые длятся миллионы и миллионы лет, пока не исчезает все, кроме гигантского считающего компьютера, извлекающего данные непосредственно из пространства-времени. Наконец, компьютер уясняет, как опровергнуть второе начало. В тот же момент рождается новый мир.

Сегодня, однако, мы лучше понимаем, каким образом элемент повествования (или элемент события) входит в наше видение природы.

Согласно известной формуле Фрейда, история науки есть история прогрессирующего отчуждения — открытия Галилея продемонстрировали, что человек не является центром планетарной системы, Дарвин показал, что человек — всего лишь одна из многочисленных биологических особей, населяющих землю, а сам Фрейд обнаружил, что даже наше собственное сознание является лишь частью объемлющего его бессознательного. Аналогичную идею о том, что история науки представляет собой не что иное, как отчуждение, мы обнаруживаем также в одной из работ Жака Моно. Однако обсуждаемые в данной статье представления о реальности предполагают обратное: в мире, основанном на нестабильности и созидательности, человечество опять оказывается в самом центре законов мироздания.

Такое понимание мироздания становится важным фактором, способствующим окончанию эпохи культурной раздробленности цивилизации. Например, в Китае была развита впечатляющая наука, никогда, однако, не касавшаяся вопроса о том, как падает камень, — идея законов природы в том юридически-правовом смысле, в каком мы их понимаем, была чужда китайской цивилизации. Для китайца Вселенная представляла собой когерентное образование, где все события взаимосвязаны. Я надеюсь, что наука будущего, сохраняя аналитическую точность ее западного варианта, будет заботиться и о глобальном, целостном взгляде на мир. Тем самым перед ней откроются перспективы выхода за пределы, поставленные классической культурой Запада.

Риск и ответственность

В детерминистическом мире риск отсутствует, ибо риск есть лишь там, где универсум открывается как нечто многовариантное, подобное сфере человеческого бытия. Я не имею возможности детально обсуждать здесь эту проблему, но представляется очевидным, что именно такое, многовариантное видение мира, положенное в основание науки, с необходимостью раскрывает перед человечеством возможность выбора — выбора, означающего, между прочим, и определенную этическую ответственность. Когда-то Валери совершенно правильно, на мой взгляд, отметил, что «время — это конструкция». Действительно, время не является чем-то готовым, предстающим в завершенных формах перед гипотетическим сверхчеловеческим разумом. Нет! Время — это нечто такое, что конструируется в каждый

данный момент. И человечество может принять участие в процессе этого конструирования.

Перевод с англ. Я. И. Свирского. Вопросы философии, 1991, № 6. Стр. 46—57.

По просьбе редакции «Вопросов философии» статью И. Пригожина комментирует член-корр. АН СССР С. П. Курдюмов

Сергей Павлович, темы, поднятые в статье Пригожина «Философия нестабильности», существенным образом связаны с Вашими профессиональными интересами. Не могли бы Вы, в связи с этим, сказать несколько слов о своем отношении к выдвигаемым в статье положениям.

Статья Пригожина не может оставить читателя равнодушным прежде всего в силу широты и актуальности поставленных в ней вопросов. В Институте прикладной математики им. М. В. Келдыша не один десяток лет ведутся исследования процессов самоорганизации в открытых нелинейных средах. Особенно импонирует мне, что автор предпринимает попытку прояснить на уровне философских обобщений качественные изменения, произошедшие в современных физических представлениях о природе и мире в целом. Стержнем этих изменений можно считать, и здесь я полностью разделяю позицию Пригожина, признание неустойчивости и нестабильности в качестве фундаментальных характеристик мироздания, что заставляет не только по-иному взглянуть на прежние теоретические концепции, восходящие к построениям ньютоно-лапласовского типа, но и в какой-то степени по-новому оценить положение человека в космосе.

Однако сама идея нестабильности мира, по-видимому, не столь уж нова.

Биологическая, социальная, космологическая эволюции известны давно. С XIX века известно также второе начало термодинамики, фиксирующее направленность природных процессов в сторону увеличения энтропии. Однако в общефизическом плане, и это, кстати, хорошо показано в работах самого Пригожина, все эти представления, вносящие серьезные коррективы в построения классической механики, тем не менее сущностным образом привязаны к последней и во многом разделяют ее исследовательские установки. Это может быть проиллюстрировано, например, разработкой кинетической теории, перетолковывающей в свете классических подходов феноменологические законы термодинамики. Теперь же, благодаря открытиям как в области физической теории, так и в области эксперимента (прежде всего вычислительного эксперимента), в физической картине мира стали происходить качественные изменения. Прежде всего, и на это опять-таки указывается в статье Пригожина, даже те области, которые раньше считались детерминированными в строгом смысле (в смысле Ньютона, т. е. когда, зная начальные данные, можно проследить траекторию объекта беспредельно в будущее и прошлое), неожиданным образом включили в себя неустойчивость. Но именно здесь мне и хотелось бы сделать ряд полемических замечаний в адрес статьи, поскольку, как мне кажется, этот важнейший пункт выражен в ней не совсем корректно, что может привести к невольной дезориентации не посвященного в суть проблемы читателя.

На мой взгляд, как это ни парадоксально. Пригожин, по крайней мере в данной статье, слишком расширил роль нестабильности, настаивая на принципиальной непредсказуемости поведения сложных систем (к которым, несомненно, принадлежит и наш мир в целом). В качестве образа, подтверждающего справедливость данного представления, автор приводит математический объект, именуемый странным аттрактором. Действительно, странные аттракторы представляют собой крайне необычные математические объекты. С одной стороны, для их описания используются системы дифференциальных уравнений, в которых все определено, детерминировано и не содержится никаких стохастических членов. А с другой стороны — и это в самом деле чудо! — поведение решений такой системы уравнений на продолжительном временном интервале приобретает хаотический, непредсказуемый (внутри области аттрактора) характер. Полностью детерминированная, с точки зрения традиционных представлений, система тем не менее порождает индетерминированный, хаотический процесс. И самое интересное, что в природе обнаружены явления, моделировать которые можно только с помощью указанного типа аттракторов. Причем явления такого рода наблюдаются отнюдь не только в экзотических областях физической реальности, вроде микро- или мегамира, но и на масштабах, соразмерных масштабу человека. Например, изменения погоды, как правило, моделируются именно странными аттракторами, которые в фазовом пространстве изображают смену состояний метеорологического объекта.

Однако не следует забывать, что странный аттрактор — это именно область в фазовом пространстве, а не все пространство в целом. И

это не точка в пространстве, символизирующая стационарное состояние равновесия системы, и не замкнутая кривая, описывающая режим устойчивых колебаний, а область, внутри которой по ограниченному спектру состояний блуждает с определенной вероятностью реальное состояние системы. Поскольку же такая область ограничена (а значит в какой-то степени предсказуема) и поскольку возможны отнюдь не какие угодно состояния, постольку имеет смысл говорить о наличии здесь элементов детерминизма. Несмотря на то, что мы переходим в сферу вероятностного поведения объекта, вероятность в данном случае не как угодно произвольна — что говорит о необходимости сохранения представлений о детерминизме (пусть и модифицированных). Иными словами, здесь надо четко указать, в каком смысле детерминизм исчез. Детерминизм, утверждающий, что состояния исследуемого объекта будут строго находиться в данной области фазового пространства, — такой детерминизм остался.

Тем не менее, как Вы только что отметили, образ странного аттрактора явился сокрушающим для многих классических представлений, привнося в мир макромасштабных объектов дух неопределенности, присутствующий в квантовой механике.

Да, это так. Еще более разрушительным для классики является утверждение В. И. Арнольда о существовании комет, поведение которых носит стохастический характер и определяется странным аттрактором, т. е. оно неустойчиво настолько, что их траекторию нельзя предсказать. И это действительно крайне важный тезис: на макроуровне имеют место явления, принципиально не укладывающиеся в рамки жесткого детерминизма. Но это, я повторяю, не означает, что детерминизм в принципе неверен и должен быть полностью отброшен, как может показаться по прочтении статьи. Вообще, по-видимому, любые повороты и перевороты в мышлении не могут сопровождаться полным отбрасыванием каких-либо представлений, присутствовавших в прошлом: что-то сохраняется, что-то оставляется вне поля зрения, а что-то перетолковывается, и именно перетолковывание, переинтерпретация наработанного материала в русле новых теоретических представлений (которые, кстати, могут иметь своим источником ранее отброшенные концепции) составляют суть концептуальных сдвигов, позволяющих говорить о переходе от одного уровня понимания к другому. Поэтому, когда Пригожин не считает нужным подчеркнуть, что странный аттрактор — это именно область, а делает акцент только на вероятностном поведении, то здесь, на мой взгляд, у читателя может возникнуть ложное представление, будто все, что было сделано раньше, теперь неверно или, как говорит Пригожин, цитируя сэра Джеймса Лайтхила, было «введением широкой общественности в заблуждение».

— Но тогда в чем суть нестабильности и какова, на Ваш взгляд, ее роль в современной научной картине мира?

— В трактовке сути самой нестабильности я согласен с Пригожиным. Зримый образ нестабильности — состояние маятника, когда груз находится в верхней точке. По сути — это неустойчивость объекта по отношению к малым возмущениям. Раньше, в классических подходах, малые возмущения просто не рассматривались. Сегодня оказалось, что малые возмущения и флюктуация на микроуровне влияют на макромасштабное поведение объекта. Конечно же, такого рода влияния действенны отнюдь не всегда, но лишь в определенных условиях. Примером таких условий может быть наличие положительных обратных связей в системе, — эти связи играют гигантскую роль в различных областях, от кибернетики до социологии. Так, всякий рост социальной напряженности, да и революции — это проявления положительных обратных связей.

Я хотел бы пояснить роль малых флюктуаций на примере из той области физических исследований, которая является предметом моего профессионального интереса. Я занимаюсь исследованием процессов самоорганизации устойчивых структур в нелинейных горящих средах, т. е. пытаюсь вместе со своими коллегами выявить механизмы локализации тепла. Как известно, существенную роль в подобных средах играют диссипативные процессы, размывающие любую возникающую неоднородность. Поэтому здесь полагалось немыслимым образование чего-либо устойчивого, способного существовать в течение достаточно длительного промежутка времени. Однако последние исследования в этой области, проведенные большей частью с привлечением мощных электронно-вычислительных средств, показали, что в некоторых случаях малое возмущение вместо того, чтобы загаситься за счет действия диссипативных процессов, неимоверно разрастается, захватывая обширные области пространства. Это поразительное явление. Представьте себе сплошную открытую среду, т. е. среду, обладающую источниками и стоками энергии. Такая среда однородна и в некоем смысле совершенна. Но через некоторое время, именно из-за своей открытости и нелинейного характера источников и стоков энер-

гии (приход и расход энергии или вещества описываются с помощью нелинейных дифференциальных уравнений), на ней начинают возникать динамические структуры определенной конфигурации. Удивительная вещь: непрерывная однородная среда самоорганизуется, распадается на дискретные структуры, и при этом обнаруживаются механизмы самоорганизации, останавливающие разрушительное действие диффузионных процессов, а кроме того следует подчеркнуть, что источники и стоки энергии находятся в каждой точке этой среды, т. е. каждая точка излучает и поглощает энергию.

Далее, возникшие структуры развиваются в режиме с обострением. Это означает, что за конечное время параметр, характеризующий состояние системы — температура — должен достигнуть бесконечной величины. Однако в реальном мире подобное произойти не может, и объясняется это тем, что вблизи точки обострения структура теряет устойчивость, и в действие опять вступают малые флюктуации, теперь способствующие уже распаду структуры.

Таким образом, неустойчивость как бы пронизывает мироздание сверху донизу, обеспечивая на разных уровнях разный ход событий?

Совершенно верно. В одном случае, когда среда однородна, неустойчивость к малым флюктуациям ведет к образованию сложных структур, в другом — к их разрушению. Причем физическим обеспечением неустойчивости выступает всегда присутствующий на микроуровне хаос. Хаос, по словам Пригожина, ставшим уже почти поговоркой, порождает порядок. Причем порядок, который выражается еще и в том, что возникать могут не какие угодно структуры, а лишь их определенный набор, задаваемый собственными функциями среды. Последние описывают идеальные формы реально возможных образований и являются аттракторами, к которым только и может эволюционировать рассматриваемый объект.

В отличие от классической термодинамики, где имелся лишь один конечный пункт эволюционирования — термодинамическое равновесие, здесь возможно множество путей развития, но опять же: не какое угодно их число, а строго определенное. И в этом плане хотелось бы сделать еще одно замечание по поводу статьи Пригожина: о неединственности путей развития автор говорит, однако совершенно опускается момент их строгой количественной заданности, а следовательно, если вернуться к предыдущим нашим рассуждениям, он опять проходит мимо некой предопределенности или детерминированности, несущей с собой своеобразные правила запрета и налагающей весьма жесткие ограничения на способы существования природных объектов. Те объекты, которые в силу обстоятельств оказались на запрещенном пути эволюционирования либо распадутся, погибнут, либо перейдут на допустимый путь и будут двигаться по направлению к соответствующему аттрактору. Здесь можно увидеть аналогию с борьбой за существование или с морфогенезом. Саморазвитие, усложнение среды происходит за счет уничтожения, изъятия запрещенных, т. е. нежизнеспособных форм. При этом следует отметить, что в моменты перехода от одного пути к другому — в точках бифуркации — также решающую роль играют малые возмущения, в этих точках также проявляется неустойчивость и нестабильность.

Таким образом, мы видим, сколь сложным путем включается нестабильность в современное понимание природы, не отменяя при этом некоторых элементов детерминизма, — детерминизма, вступающего, если угодно, в нетривиальные отношения со свободой выбора. И я согласен с Пригожиным, что сегодня наблюдается смыкание проблем, касающихся неживой природы, с вопросами, поднимаемыми в области социологии, психологии, этики, где сознательный выбор, определение верной установки к действию являются предметами специального исследования.

Иными словами, введенное таким образом представление о нестабильности, подразумевающее помимо всего прочего многовариантность путей эволюции природных и не только природных объектов, позволяет говорить о внутренних тенденциях, присущих тому или иному фрагменту реальности, о наличии в последнем некоего внутреннего измерения?

Да, причем признание подобных тенденций ведет к переосмыслению также и отношения к миру. В этом случае окончательно разрушается образ Великого Администратора, направляющего движение каждого атома по заданной траектории. Достаточно лишь возбудить действие внутренних тенденций, и природа сама построит необходимую структуру. Нужно только знать потенциальные возможности данной природной среды и способы их стимуляции. Я согласен с Пригожиным, что на человека налагается ответственность за выбор того или иного пути развития. Человек, зная механизмы самоорганизации, может сознательно ввести в среду соответствующую флюктуацию, — если можно так выразиться, уколоть среду в нужных местах и тем самым

направить ее движение. Но направить, опять же, не куда угодно, а в соответствии с потенциальными возможностями самой среды. Свобода выбора есть, но сам выбор ограничен возможностями объекта, поскольку объект является не пассивным, инертным материалом, а обладает, если угодно, собственной «свободой».

Мне кажется, Пригожин, с одной стороны, преувеличивает возможности свободного человеческого действия, а с другой — мирится с бессилием человека в предсказании будущих событий. Подобная амбивалентность текста статьи, его некая расплывчатость, что, конечно, обусловлено и краткостью изложения, может вызвать искаженное представление у читателя о том, к каким мировоззренческим выводам приводят исследования в области самоорганизации, а ключевое для данной темы понятие — понятие неустойчивости — может предстать в одностороннем виде.

То же самое можно сказать и о рассуждениях Пригожина по поводу краха материализма и редукционизма.

Тем не менее, сам пафос статьи, посвященной вопросу: «Почему сегодня говорят о нестабильности?», не может не заставить задуматься. Действительно, согласно нашим представлениям, все сложные структуры в мире должны быть нестабильными, носить, например, колебательный характер. В одном режиме они локализуют и удерживают хаос в определенной форме, а в другом — вблизи момента обострения — само это удержание посредством положительной обратной связи способствует действию хаоса, что влечет за собой статистическое поведение системы и ее «радиоактивный» распад. Причем описанный механизм удивительно напоминает древние натурфилософские построения. Тут можно вспомнить и круги возрождений древних индусов, и цикличность эволюции мироздания Эмпедокла, и многое другое. Сопоставление этих учений с современными теоретическими представлениями могло бы иметь эвристическую ценность для дальнейших разработок в теории самоорганизации.

Беседу вел Я. И. Свирский.

В. С. Соловьев

Знание — самое общее выражение для обозначения теоретической деятельности ума, имеющей притязание на объективную истину (в отличие, например, от мышления или мысли, которые могут быть заведомо фантастичны). Вопрос об условиях, при которых, и об основаниях, по которым результаты нашей умственной деятельности могут иметь объективное значение, или вопрос о достоверности нашего З. породил целую философскую дисциплину, выступившую на первый план в новой философии (см. Учение о познании). Термины З. и познание, относясь, в сущности, к одному и тому же предмету, различаются некоторым оттенком: первый относится более к объективной стороне и результатам умственного процесса, второй — более к его субъективным условиям. Впрочем, это различие, весьма относительное и нетвердое, редко выдерживается; обыкновенно обоими терминами пользуются как синонимами.

Разум (logos, ratio). — Кроме значения Р. как особого вида мыслительной деятельности по соотношению с рассудком, под Р. в более широком смысле понимается существенная для человека, как такового, способность *мыслить всеобщее*, в отличие от непосредственно данных единичных фактов, какими исключительно занято мышление прочих животных. Такая способность отвлечения и обобщения, очевидно, включает в себя и рассудок, в силу чего в некоторых языках, например французском, коренного различия между Р. и рассудком вовсе не полагается (raison — raison-nement). Действие Р., как мышление всеобщего, теснейшим образом связано с человеческой речью, закрепляющей одним словесным значком неопределенное множество действительных и возможных (прошедших, настоящих и будущих) явлений подобных или однородных между собою. Если брать слово в его целости, нераздельно с тем, что им выражается или изрекается, то должно признать, что в слове и словах дана действительная сущность разумного мышления (греч. logos слово = Р.), из которой рассудочный анализ выделяет его различные формы, элементы и законы. В древней философии, после того как Аристотель, определивший Божество как самомышление... и стоики (учившие о мировом Р.) признали за разумным мышлением абсолютную ценность, скептическая реакция разрешилась в неоплатонизме, ставившем Р. и умственную деятельность на второй план и признававшем высшее значение со стороны объективной — за сверхразумным Благом или безразличным Единством, а со стороны субъекта — за умоисступленным восторгом... Более определенное и умеренное выражение такая точка зрения получила в общепризнанном средневековом различении между Р. как светом естественным (lux naturae) и высшим божественным или благодатным просвещением (illummatio divina s. lux gratiaie). Когда это различение перехо-

дит в прямое и враждебное противоположение (как это бывало и в средние века, и в раннем лютеранстве, и во многих позднейших сектах), оно становится логически нелепым, потому что божественное просвещение для принимающих его дано в действительных душевных состояниях наполняющих сознание определенным содержанием, тогда как Р. (вопреки Гегелю) не есть источник действительного содержания для нашего мышления, а дает лишь общую форму для всякого возможного содержания, какова бы ни была его существования ценность. Поэтому противополагать высшее просвещение Р. как чему-то ложному так же бессмысленно, как противополагать высший сорт вина сосуду вообще. Столь же неосновательно противоположение, делаемое в новой философии между Р. и естественным опытом или эмпирией. Оно имело бы смысл лишь при отождествлении Р. с панлогизмом Гегеля, утверждавшего, что наше разумное мышление создает из самого себя, т. е. из себя как формы, все свое содержание. Но так как это учение, единственное по смелости замысла и по остроумию исполнения, в принципе неверно, так как наш Р. получает свое содержание из опыта, то прямого противоположения между ними не может быть допущено. Еще менее логично обратное стремление — выводить самый Р. или саму идею всеобщности из единичных фактов опыта.

Рассудок — *разум* (в тесном смысле) — два вида мыслительной деятельности человека, которых различие и взаимное отношение понималось неодинаково в тех или других философских учениях. Независимо от этого, необходимо установить точный основной смысл терминов, что без произвола может быть сделано лишь на почве этимологии и общего сознания. Так как наши понятия в самостоятельной форме существительных легко поддаются нежелательному гипостазированию, т. е. невольному представлению действий и функций человеческого мышления как особых сил или сущностей, то следует более держаться форм глагольных и отглагольных. Существенное различие двух рассматриваемых понятий видно уже из того, что *разумение* бывает и без рассуждения; можно прямо воспринимать (vernehmen, откуда Vernunft) смысл чего-нибудь, как это бывает, например, с истинными поэтами, интуитивное разумение которых не только не предполагает, но и исключает рассуждение (в качестве основы их деятельности): о поэтическом произведении, сочиненном по рассудку, говорится только в смысле порицания, как и о научном трактате, внушенном фантазией. С другой стороны, несомненно, что можно рассуждать без разумения. Вообще мы рассуждаем о каком-нибудь предмете для того, чтобы уразуметь его истинный смысл; следовательно, такое разумение, как действительное состояние мысли, является лишь в конце, а не в начале рассуждения. Различается, таким образом, двоякое разумение: интуитивное (присущее непосредственному сознанию и возвышаемое поэтическим и всяким другим вдохновением), не основанное на рассуждении, но могущее, а для полноты и ясности долженствующее им сопровождаться, — разумение дискурсивное, добываемое посредством рассуждения. Нормальный мыслительный процесс исходит, таким образом, из данного в той или другой форме (во всяком случае — в форме человеческого слова) прямого разумения, где некоторое мысленное содержание берется в своей *слитности*, — проходит затем через рассуждение, т. е. намеренное *разделение* и противопоставление мысленных элементов, и приходит к их сознательному и отчетливому *соединению* или внутреннему сложению (синтезу). Отношение рассуждения к разумению всего точнее и полнее представлено в философии Гегеля, тогда как у Канта оно затемнено его односторонним субъективизмом и разными искусственными построениями, а у Шеллинга недостаточно выяснено и оценено значение рассудочной стороны мышления. Шопенгауэр придает терминам Vernunft и Verstand значение, обратное общепринятому.

Рационализм — признание за человеческим разумом высшего и решающего значения: 1) в практической жизни людей и народов; 2) в науке и 3) в религии. В первом отношении Р. сталкивается с житейским консерватизмом и с «историческим воззрением», во втором — с эмпиризмом, в третьем — с традиционализмом, супранатурализмом и мистикой. Во всех этих столкновениях необходимо с обеих сторон различать *право* от *притязаний*. Несомненно, что в известном смысле разуму принадлежит решающий голос относительно всякого явления и в жизни, и в науке, и в религии. Пределы верховных прав разума зависят от самой его природы, поскольку он есть сила контролирующая, а не творческая. Ни в жизни, ни в науке, ни в религии разум не рождает и не перерождает из самого себя никакого действительного содержания, а только обусловливает формально своими логическими требованиями самосознание и самооценку данной действительности, а чрез это делает ее способною к переходу в новые лучшие образы бытия. Когда против Р. утверждается, что жизнь получает свои высшие начала не из разума, а из истории, то следует решить, приписывается ли здесь истории

определенный смысл или нет; если приписывается, то этот действительный смысл в своем развитии составляет столько же рациональное, сколько и историческое основание человеческой жизни; если же никакого определенного смысла за ходом истории не предполагается, то нет мерила для различения между случайными и необходимыми историческими явлениями и против Р. выставляется только слепой произвол. Верховные права разума в области науки оспариваются во имя опыта; но и тут есть недоразумение. Мы все познаем из опыта, но самый опыт обусловлен природою разумного мышления, так как если бы мы не мыслили по принципу тождества, противоречия, достаточного основания, то эмпирические данные не могли бы сохраняться и слагаться в определенное умственное целое. Принципиальное противоречие между Р. и традиционализмом возникает тогда, когда, с одной стороны, известные предания заранее признаются неприкосновенными для всякой разумной критики, а с другой стороны, всякое предание заранее отвергается как неразумное. Не будучи источником какого-нибудь предания, разум является необходимым условием для оценки достоинства и значения всяких преданий. Если в каком-нибудь обществе стала, раскрыта множественность противоречащих преданий, подлежащих сравнению друг с другом, то выбор между ними необходимо требует рассуждения, зависящего от разумных условий достоверности. Таким образом, безусловное противоположение между Р. и традиционализмом не может быть последовательно удержано. Столкновение Р. с супранатурализмом происходит от недоразумений в понятии чуда. Р., как безусловный принцип, доходит до крайнего утверждения и самоопровержения в панлогизме Гегеля, по которому разумное отчетливое мышление (включающее в себя и рассудок, как главный служебный момент) признается не только формальным условием всякого человеческого познания (это значение принадлежит ему в действительности), а настоящей причиной самого бытия, всецелой и себе довлеющей. Возведенный в это абсолютное значение, человеческий разум не обнаружил, однако, положительной творческой силы, и философский Р., после двусмысленного сближения с материализмом (см. Фейербах), не поддерживает более своих абсолютных притязаний в области знания и бытия. В специальном смысле Р. обозначает направление в протестантском германском богословии, возникшее сначала (в XVIII в.) под влиянием английского атеизма, а потом развившееся преимущественно на почве критического изучения Священного писания.

Воля — На всякое живое существо известные предметы действуют привлекательным, другие отталкивающим образом: первых оно хочет и стремится к ним, вторых не хочет и удаляется. Но для того, чтобы хотеть или не хотеть именно этого предмета, хотящее существо, очевидно, должно различать его от других, так или иначе, воспринимать его. Всякое волевое отношение непременно связано с некоторым познавательным. Ignoti nulla cupido. Поэтому спор о первенстве воли над умом или наоборот, разделявший некогда томистов и скотистов, а ныне возобновленный Шопенгауэрм, лишен реального основания. Хотение или воля в широком смысле имеет различные степени соответственно степеням развития познавательной сферы. Существа, для которых познание останавливается на смутных ощущениях — которые воспринимают лишь наличность окружающих чувственных явлений (как это бывает у низших животных, а также, вероятно, и растений), — имеют и волю лишь в виде непосредственного безотчетного влечения или *стремления*, возбуждаемого данною реальностью. Там, где познание, кроме ощутительных впечатлений о наличной феноменальной действительности содержит в себе воспоминание прошедших, пережитых, состояний и представления предметов отсутствующих, там и волевое отношение возвышается над простым чувственным влечением или стремлением и переходит в более идеальное состояние, называемое *желанием*. Ближайший, непосредственный предмет желания, как такового, есть не реальное, а идеальное явление, не чувственно-воспринимаемое, а умопредставляемое. Желается то, чего нет в действительности, что мыслится. У птиц и других высших животных самцы и самки тоскуют в разлуке друг с другом: собака тоскует по умершем или уехавшем хозяине: она его желает, и это желание, относясь к отсутствующему, предполагает у животного определенное умственное представление, которое, собственно, и есть прямой объект желания и вытекающих из него действий (собака ищет невидимого ею, но умопредставляемого хозяина, отправляется на его могилу и т. п.). Наконец, у человека, мыслящего не только в индивидуальных представлениях, но и в универсальных понятиях, и волевое отношение может определяться этими понятиями, как общими и постоянными правилами и принципами действия. Если уже в мире животном мотивы чувственного влечения подчиняются высшим мотивам желания (так, тоскующая собака отказывается от пищи; сюда же относятся более обыкновенные случаи, когда то или другое чувственное влечение побеждается

страхом *умопредставляемого* наказания — мотив высший если не в этическом, то в психологическом смысле), — то человек может подчинять не только чувственные влечения, но и все свои желания высшей нравственной идее, может из многих предстоящих действий выбирать то, которое соответствует принятому или решенному принципу деятельности. Способность к такому *выбору* и принципиальному *решению* есть бесспорный психологический факт, но с этим фактом связан самый трудный и сложный метафизический вопрос о свободе воли. Спрашивается: в каждом данном случае зависит ли выбор одного мотива воли предпочтительно перед другими от того, что именно этот мотив оказывается при данных условиях наиболее сильным или действительным для данного субъекта с его данным, унаследованным и воспитанным характером, или же выбор может зависеть окончательно от особого, простого и внезапного ничем с необходимостью не обусловленного решения самого субъекта. Такова простейшая постановка этого вопроса.

Хотение и познание, воля и ум, отвлеченно противопоставляемые друг другу, в действительности неразрывно между собою связаны. Если, как было сказано, воля невозможна без познания, то и это последнее невозможно без воли. Чтобы познать или понять какой-нибудь предмет или отношение, необходимо, прежде всего, на нем остановить свою мысль, выделить его умственно изо всей совокупности предметов и отношений. Такая остановка и выделение есть волевой акт, называемый произвольным вниманием. Но необходимость волевого элемента в происхождении (генезисе) познания нисколько не сообщает субъективно-произвольного характера результатам познавательного процесса. Участие воли в создании истинной науки состоит не в том, что мы познаем только то, чего нам хочется, а в том, что мы хотим познавать те или другие существенные стороны действительных предметов.

Восприятие (чувственное) — Это слово (perceptio, Warennehmung) употреблялось различными философами в разном смысле. Так, Лейбниц понимал под В. смутное мышление, или мышление на низшей, зачаточной степени развития. Давид Юм употребляет слово В. (perception) как равнозначащее со словом ощущение (sensation); по Канту, В. предметов обусловлено действием рассудка, связывающего определенным способом разнообразный, извне данный материал ощущений. Этот последний взгляд в тех или других видоизменениях сделался господствующим в новейшей психологии и гносеологии, которая под В. разумеет собственно *узнавание* того, что дано в ощущении. В этом узнавании следует различать три степени. Во-первых, при всяком данном ощущении вспоминаются такие же ощущения, и чрез это настоящее ощущение узнается или различается в своем определенном чувственном качестве, так, например, в данном зрительном ощущении я узнаю или различаю оранжевый цвет. Это есть акт (сравнительно) *простого* В. Во-вторых, ощущая и узнавая при этом кроме оранжевого цвета еще другие чувственные качества, например особый запах и круглую фигуру, и вспоминая прежние случаи такой же связи и дополняя ее представлением о других чувственных качествах, не воспринимаемых действительно в данном случае, но воспринимавшихся прежде в постоянной связи с данными, как-то: шероховатость, известная структура, особый вкус, — мы узнаем определенный предмет, именно апельсин. Но чтобы этому акту *сложного* В. сообщить полноту объективной действительности, необходимо ввести его в общий состав нашего опыта, что и делается, в-третьих, когда мы вспоминаем в данном случае, что этот апельсин был положен нами на стол вчера вечером при таких-то и таких-то обстоятельствах. Только через этот акт *заключительного* В., данное чувственное явление принимается нами как истинное (wird wahr-genommen, т. е. als wahrengenon-imen, откуда и Wahmehmung), а без него не только отдельное впечатление, например цвет, но и целый образ отдельного предмета может оказаться лишь субъективною иллюзией или галлюцинацией. Из сказанного ясно, что В. на всех трех степенях своих основано главным образом на деятельности воспоминания. Те случаи, когда (как, например, при внезапном пробуждении или при возвращении зрения у слепого) субъект не может сразу узнать окружающей его действительности, наглядно показывают, что В. есть сложный и постепенный процесс, хотя обыкновенно мы не сознаем раздельно его моментов.

Впечатление — Это слово, так же как соответствующие лат. impressio и нем. Eindruck, связано с наивным представлением первобытного мышления (сохранившимся отчасти и в древней философии), будто внешние предметы действуют на душу, как печать на мягкий воск, вдавливая туда свои изображения, сохраняющиеся там более или менее долгое время. При таком представлении истинность чувственного познания не составляла проблемы: за эту истинность отвечали сами предметы, оставлявшие в познающем свои точные изображения.

В научной психологии, давно бросившей такое представление, и слово В. не употребляется более в каком-нибудь определенном значении. Здесь дело представляется иначе: внешняя действительность, большею частью в виде различных колебательных движений эфирной и воздушной среды, производит раздражение чувствительных нервов, которое передается мозгу, вызывая в той или другой его части молекулярные движения: если этот нервно-мозговой процесс достигает известной силы, он вызывает в сознании соответствующие ощущения и восприятия, которые становятся затем материалом для дальнейших познавательных и мыслительных процессов. Таким образом, то, что слитно понималось под впечатлением, разлагается на два особых факта: объективно-физиологический — нервное раздражение и субъективно-психологический — ощущение и восприятие, причем их разнородность и несводимость одного к другому, замаскированная метафорическим словом В., выступает с полною силою, ставя для мысли весьма трудные гносеологические задачи, доселе не получившие удовлетворительного решения. В психологии чувствований впечатлением обыкновенно называется общий результат воздействия на данный субъект известного сложного явления или совокупности явлений (например, картины, вида природы, липа, события); способность к особенно быстрому интенсивному восприятию таких воздействий называется впечатлительностью.

Интуиция (от лат. intuere — глядеть) — непосредственное усмотрение чего-либо в качестве истинного, целесообразного, нравственно доброго или прекрасного. Противополагается *рефлексии*. Отрицать И. как факт невозможно, но было бы неосновательно искать в ней высшую норму философского познания, перед которою рефлектирующее мышление теряло бы свои права. Такая точка зрения (*интуитивизм*), в сущности, отнимает raison d'etre у самой философии, задача которой — все данное во внешнем и внутреннем восприятии проводить отчетливо через рефлексию разума, отбрасывая случайные и исключительные свойства явлений, оставляя в результате смысл всего, т. е. всеобщее и необходимое содержание целого опыта. *Интуитивность* или *интуитивное* отношение к предметам занимает преобладающее, хотя и не исключительное место в художественном творчестве.

Иррационализм в метафизике — воззрение, полагающее в основу мира неразумное, слепое начало, как, например, «случай» древних материалистов *или* безумная «воля к жизни» у Шопенгауэра. В учении о познании характер И. принадлежит в особенности английской психологической школе, которая все истины разума, даже математические, считает продуктом случайных опытов и фактической ассоциации представлений (Милль).

Отвлечение (абстракция) — акт мысли, которым общие или сходные в том или другом отношении признаки многих представлений отделяются от них и полагаются особо, со значением логических и грамматических подлежащих. Такие мысленные продукты подвергаются дальнейшим процессам О. — и в результате получаются отвлеченные (абстрактные) представления и понятия различной степени. Так например, общий многим *синим* предметам признак образует отвлеченное представление *синевы*, от которого, в соединении с подобными же отвлеченными представлениями желтизны, красноты и т. д., отвлекается уже на новой ступени общности представление *цвета*, а от него, в соединении с представлениями очертания, размера и т. п., новое, более общее представление *зрительного свойства*, далее, чрез сопоставление со слуховым, осязательным и т. д. — понятие, *чувственного* свойства, которое, будучи сопоставлено с другого рода свойствами, дает понятие качества вообще, а от него, в сопоставлении с понятием количеств, получается отвлеченнейшее понятие *бытия*. Хотя все мыслимое нами может быть представлено отвлеченно или в форме общего понятия, но далеко не все, по происхождению и значению своему, может быть сведено всецело к О. Несводимыми к нему следует признать, во-первых, *категории* ума, составляющие его собственную природу, а не продукты его деятельности, во-вторых, *идеи* нормального характера, не отвлекаемые от того, что дано в действительности, а выражающие то, что должно быть, что требуется или предполагается нашим духом.

Наука — в широком смысле совокупность всяких сведений, подвергнутых некоторой умственной проверке или отчету и приведенных в известный систематический порядок, начиная от теологии, метафизики, чистой математики и кончая геральдикой, нумизматикой, учением о копыте кавалерийских лошадей. В более тесном смысле из области Н. исключаются, с одной стороны, все чисто тактические и технические сведения и указания, а с другой стороны, все чисто умозрительные построения, и она определяется как *объективно-достоверное и систематическое знание о действительных явлениях со стороны их закономерности или неизменного порядка.* Хотя на деле суще-

ствуют только особые науки, но это не мешает говорить о Н. в единственном числе, разумея под этим общее свойство всех наук или самую научность, в неравной степени принадлежащую к различным результатам познавательной деятельности человеческого ума. Существенные признаки Н., как таковой, или свойства научности сводятся к двум условиям: 1) наибольшей проверенности или доказательности со стороны содержания и 2) наибольшей систематичности со стороны формы. Оба эти условия ставят Н. в неизбежную связь с философией, как такою областью, в которой 1) окончательно проверяются понятия и принципы, безотчетно *предполагаемые* различными науками, и 2) сводятся к всеобъемлющему единству все частные обобщения этих наук. В самом деле, математика, в высшей степени точна и доказательно определяющая всевозможные пространственные и числовые отношения, принимает самые понятия пространства и числа, как готовые, без отчета и проверки; подобным образом естественные науки без доказательств принимают бытие материи и физического мира и постоянство естественных законов. С другой стороны, если между областями всех частных наук существует связь, не входящая ни в одну из научных специальностей, то эта связь не может быть определена и простым их сложением. Следовательно, если Н. в целом не хочет терять своего научного характера, оставаясь без полной доказательности своего содержания и без полной систематичности своей формы, она должна ждать от философии окончательных принципов своей достоверности и своего единства. Исторически несомненно, что Н. и после того, как выделилась и стала самостоятельно развиваться, всегда получала из той или другой философской системы обосновывающие и объединяющие начала. В XVII и XVIII вв. такое значение для Н. имели картезианство и Лейбнице-Вольфова философия, а под конец — кантовский критицизм. В XIX в., после разочарования в натурфилософии Шеллинга и панлогизме Гегеля, большинство прогрессивных научных деятелей попало под влияние материалистической метафизики, которой невольно подчинялись и приверженцы французского позитивизма. В последние десятилетия замечается поворот к более глубокому и многостороннему объединению философии и науки, результат которого еще не выяснился.

Истина сама по себе — *то, что есть*, в формальном отношении — соответствие между нашею мыслью и действительностью. Оба эти определения представляют И. только как искомое. Ибо, во 1-х, спрашивается, в чем состоит и чем обусловлено соответствие между нашею мыслью и ее предметом, а во 2-х, спрашивается, что же в самом деле есть? Первым вопросом — о критерии И., или об основаниях достоверности, занимается гносеология, или учение о познании: исследование второго — о существе И. — принадлежит метафизике...

Ложь — в отличие от *заблуждения* и *ошибки* — обозначает сознательное и потому нравственно предосудительное противоречие истине. Из прилагательных от этого слова безусловно дурное значение сохраняет лишь форма *лживый*, тогда как *ложный* употребляется также в смысле объективного несовпадения данного положения с истиною, хотя бы без намерения и вины субъекта; так, *лживый вывод* есть тот, который делается с намерением обмануть других, тогда как *ложным выводом* может быть и такой, который делается по ошибке, вводя в обман самого ошибающегося. В нравственной философии имеет значение вопрос о Л. *необходимой*, т. е. о том, позволительно или непозволительно делать сознательно несогласные с фактическою действительностью заявления в крайних случаях, например для спасения чьей-нибудь жизни. Этот вопрос неосновательно смешивается иногда с вопросом о позволительности худых средств для хороших целей, с которым он имеет только кажущуюся связь. Вопрос о необходимости Л. может быть правильно решен на следующем основании. Нравственность не есть механический свод различных предписаний, безотносительно обязательных в своей отдельности. С материальной стороны нравственность есть проявление доброй природы; но человек, по природе добрый, не может колебаться между нравственным интересом спасти ближнего и нравственным интересом соблюдать фактическую точность в своих показаниях; добрая натура исключает склонность ко Л. или лживость, но в данном случае лживость не играет никакой роли. Со стороны формальной нравственность есть выражение чистой воли; но соблюдение внешнего соответствия между словом и фактом в каждом единичном случае, независимо от его жизненного смысла и с пожертвованием действительных нравственных обязанностей, вытекающих из данного положения, — есть выражение не чистой воли, а только бездушного буквализма. Наконец, со стороны окончательной цели нравственность есть путь к истинной жизни, и ее предписания даются человеку для того, «чтобы он жив был ими»; следовательно, жертвовать человеческою жизнью

для точного исполнения отдельного предписания — есть внутреннее противоречие и не может быть нравственным.

Соловьев В. С. Статьи из Энциклопедического словаря Ф. А. Брокгауза — И. А. Ефрона.

* * *

Наука объясняет существующее. Данная действительность еще не есть истина. Исходный пункт науки: истина есть, но не есть «то». Ум не удовлетворяется действительностью, находя ее неясною, и ищет того, что не дано, чтобы объяснить то, что дано. Ум считает наличный мир неверною, неразборчивою копией того, что должно быть. Наука постоянно восстановляет подлинный вид вещей, когда объясняет их. Объяснение действительности есть исправление действительности, причем ум не довольствуется легкими поправками, а требует исправлений радикальных, всегда перехватывая за то, что просто есть, за факт. Факт, как таковой, есть для ума нечто грубое, и примириться с ним он не может. Чтобы ум признал факт ясным, прозрачным, нужно коренное его изменение; нужно, чтобы он перестал быть только фактом, а сделался истиной. Таким образом, деятельность нашего ума определяется: 1) фактическим бытием как данным и 2) истиною, которая есть предмет и цель ума, то, что является как его идея, действительность чего есть искомое. Без данного и искомого, без факта и идеи истины немыслима деятельность ума как процесс. С одной стороны, имеем реальный, но не разумный факт, с другой — разумную, но еще не реализованную идею истины. Нужно, чтобы данное отвечало искомому. Несоответствие данного искомому есть причина деятельности ума. Совпадение данного с искомым есть цель деятельности ума. Если бы ум ограничивался восприятием данного, ему нечего было бы делать; он не сознавал бы своей задачи, и человек снизошел бы до бессмысленности животного. Если бы ум уже владел полнотою истины, задача была бы выполнена, и для человека не было бы иного состояния, кроме абсолютного покоя божества. Настоящая же, человеческая деятельность ума обусловлена тем, что он, сначала обладая истиною, как только субъективной идеей, стремится обратить ее в объективно-действительную.

Искомое — истина — является для ума первоначально как субъективная идея, как мысль. Ум сталкивается с фактами. Они противоречат мысли и этим уже доказывают свою объективную действительность и силу. Против этой силы факта ум выступает, вооруженный своею мыслию...

Соловьев В. С. Лекции по истории философии за 1880—1881 гг. // Вопросы философии. 1989. № 6. Стр. 76.

* * *

Итак, существенная особенность философского умозрения состоит в стремлении к безусловной *достоверности*, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением. Частные науки, как издавна замечено философами, довольствуются достоверностью относительною, принимая без проверки те или другие предположения. Никакой физик не побуждается своими занятиями ставить и решать вопрос о подлинной сущности вещества и о достоверности пространства, движения, внешнего мира вообще, в смысле бытия реального; он *предполагает* эту достоверность в силу общего мнения, которого частные ошибки он поправляет, не подвергая его, однако, генеральной ревизии. Точно так же историк самого критического направления, исследуя достоверность событий во временной жизни человечества, безотчетно принимает при этом ходячее понятие о времени как некой реальной среде, в которой возникают и исчезают исторические явления. Я не говорю о множестве других предположений, допускаемые без проверки всеми специальными науками.

Отличительный характер философии с этой стороны ясен и бесспорен. Частные науки в своем искании достоверной истины основываются на известных данных, принимаемых на веру как непреложные пределы, не допускающие дальнейшего умственного испытания (так, например, пространство для геометрии). Поэтому достоверность, достигаемая частными науками, непременно есть лишь условная, относительная и ограниченная. Философия, как дело свободной мысли, по существу своему не может связать себя такими пределами и стремится изначала к достоверности безусловной, или абсолютной. В этом она сходится с религией, которая также дорожит безусловною достоверностью утверждаемой ею истины; но религия полагает эту безусловность не в форму мышления, а в содержание веры. Религиозная вера в собственной своей стихии не заинтересована умственною проверкой

своего содержания: она его утверждает с абсолютной уверенностью, как свыше данную, или открытую, истину. Философский ум не станет заранее отрицать этого откровения — это было бы предубеждением, несвойственным и недостойным здравой философии; но вместе с тем, если он даже находит предварительные основания *в пользу* религиозной истины, он не может, не отказываясь от себя, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной проверке, отдать себе и другим ясный и последовательный отчет в том, почему он принимает эту истину. Это его право имеет не субъективное только, но объективное значение, так как оно подчерпывает свою главную силу из одного очень простого, но удивительным образом забываемого обстоятельства, именно из того, что не одна, а *несколько* религий утверждают безусловную достоверность своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым волей-неволей подвергая свои притязания исследованию свободной мысли, так как иначе выбор был бы делом слепого произвола, желать которого от других — недостойно, а требовать — бессмысленно. Оставаясь в пределах разума и справедливости, самый ревностный представитель какой-либо положительной религии может желать от философа только одного: чтобы свободным исследованием истины он пришел к полному внутреннему согласию своих убеждений с догматами данного откровения — исход, который был бы одинаково удовлетворителен для обеих сторон.

Соловьев В. С. Теоретическая философия // Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т. 1. Стр. 762—764.

Ю. Н. Солонин

К ПРОБЛЕМЕ ЕДИНСТВА НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Проблема единства научного знания в XX веке превратилась в фундаментальную теоретическую проблему, в ряде случаев, как у неопозитивизма, ставшую стержнем философских программ.

Неоспоримо, что истоки ее нужно искать значительно ранее, а также следует признать, что она закономерно порождена всем характером научного мышления Нового времени и особенностями мироусмотрительных принципов, на которых оно покоится.

При философском анализе проблемы единства можно отвлечься от существенного в других отношениях вопроса, имеем ли мы дело с проблемой единства расчлененных наук или предметно-проблемно дискретного знания. Как нам представляется, немецкая философская традиция, особенно зависящая от Канта, и прежде всего неокантианские и позитивистские школы, рассматривает проблему относительно наук (Wissenschaften, Sciences), а не знания (Kenntniss). Если в настоящей заметке употребляется преимущественно последний термин, то этим выражается верность сложившейся у нас практике, в которой утвердилась дихотомия: говорят о *классификации* наук и о *единстве* знания. Таким образом, признается, что проблема единства наук, по сути, производна от единства знания.

Все попытки XX века решить проблему единства знания, породив побочно множество интересных философских решений, оказались неудачными. Ни одна из них почти не имела шансов продемонстрировать свою убедительность и выдержать напор методологического скептицизма. Не случайно поэтому, что возникшие в атмосфере критики сциентистского догматизма такие течения философии науки, как постпозитивизм или «новая философия науки» и критический рационализм, связанные с попперовской методологической программой, по сути обошли эту проблему. Обошли в явной форме, хотя ее имплицитные следы и полемику с нею можно без труда обнаружить во внутреннем строении этих течений. Кстати, из аргументов этой полемики мы можем реконструировать один из важнейших доводов неразрешимости ее с позиций постулатов логицистского рационализма неопозитивистов. В частности, указывается, что в противовес реальному динамизму научного прогресса, который фиксируется в попперовских принципах диахронизма, открытости или «роста знаний», неопозитивизм всегда стремится иметь дело с его готовыми результатами в виде идеальных логических форм, т. е. теориями. Тогда проблема единства приобретает конкретизацию в виде логико-методологической задачи их кодификации, упорядочения и субординации на основе единых универсальных процедур и техник исключительно формального, преимущественно логико-лингвистического характера. Тогда единство знания эксплицируется как проблема единства его формально-логической структуры, безразлично, какая логика будет принята в качестве технического средства.

Известно, что при реализации программы единства, трактуемой в смысле соотношения и согласования теорий, выраженных средствами различных логических языков, решающее значение приобретал

вопрос о совместимости (соизмеримости) последних, т. е. о возможности с помощью логико-лингвистических операций перевести выражения одного языка теории на язык другой теории и vice versa. Устранение возникавшей ситуации непереводимости путем построения модели более универсального логического языка так же рассматривалось как позитивное решение проблемы единства[1].

Несомненно, в проблеме единства знания присутствует логический и лингвистический аспекты, но в данном случае они подменили собой ее целиком, предположив целый ряд допущений и абстракций, практически уводящих от реальной предметной ситуации в сфере научного познания и развития знания.

Но повторяем, этот критический аргумент не исчерпывает причин неудач и, возможно, даже не является основным. Его ценность в том, что он наводит на важное заключение. Суть его сводится к тому, что указанная проблема не может быть в принципе решена на гносеологическом, а тем более логико-методологическом уровне, безразлично, будут ли учтены диахронический и синхронический аспекты или нет.

Но именно по этому пути шли большинство поисков в философии и методологии науки XIX и XX веков. Они были естественным проявлением преобладающей гносеологической ориентации философии, при котором, исходя из вопросов, *как и какими средствами* осуществляется познание, философы пришли к утверждению о сущности того, что познается, признав по сути онтологический *аспект познания производным, вторичным от гносеологического.*

Но сущность гносеологического подхода к решению вопроса о природе предмета познания выражается в идее возможности его построения при наличии двух важнейших составляющих, а именно, элементов или компонентов и принципа или закона конструирования. Те, кто знаком с историей вопроса, знают, что именно от Беркли и от Канта берет свое начало этот подход; и к началу XX века он предстает в двух версиях — психологической и формальнологической. Классическим выражением первой явилась эмпириокритическая теория Маха, но ее мы встречаем и в прагматистской, операционалистской, фикционалистской редакциях. Психическая конструктивность, выразимся так, сводится в сущности к тому, что предмет трактуется как производный из психических компонентов, объединенных каким-либо законом мышления, которое само истолковывается как психический процесс. Таковым может быть закон ассоциативности, или знаменитый закон экономии мышления.

Упомянутый нами фикционализм, создателем которого явился X. Файхингер[1], вообще предметность познавательной деятельности переводит в план условности: понятия о вещах созидаются в мышлении (теории) в предположении, «как если бы» они существовали. И этот условный экзистенциальный статус предмета познания меняется, и, следовательно, меняется предметная структура мира при изменении целей и задач познания.

Программное изложение второй версии, то есть логического конструктивизма, находит свое выражение в трудах лидеров неокантианства марбургского толка Г. Когена и П. Наторпа. Последний, например, всю программу математического естествознания, в лице теоретической физики, представил как идею конструктивного порождения ее понятий и соответствующих им объектов по законам некоторого логистического схематизма[2]. В известном смысле этот подход сохранился в феноменологии Гуссерля и, неожиданным образом, в идеях построения физики из логического материала, развитых в работах отечественного логика А. А. Зиновьева.

Каковы бы ни были подходы, психологический или логистический, их объединяет главный момент: в истолковании онтологического статуса предмета познания (понятия) они исходят из его конструируемости. А это то же самое, что признавать его объект существующим в модусе условности, фикции, допустимости при определенных условиях познания, постоянно рассыпающимся при изменении последних, и уже одно это не может способствовать построению полного всеохватывающего и единого знания.

При преобладающей гносеологической установке на сущность предмета знания оперируют понятиями уровней обобщения, существенности знания, полнотой отражения сторон объекта, функциональными и объяснительными взаимозависимостями, логическими связями и переходами, широтой и универсальностью научных языков, элементарной составляющей знания и тому подобными представлениями. То,

[1] См.: Соколов А. Н., Солонин Ю. Н. Предмет философии и обоснование науки. СПб., 1993. С. 102—112.

[1] Vaihinger H. Die Philosophie des Als-Ob. Berlin, 1911.
[2] Натори П. Логика. Обоснование и логическое построение математики и математического естествознания. СПб., 1909; Natorp P. Die Philosophie der exakten Wissenschaften. Berlin, 1910.

что подобный аппарат теоретических средств важен и необходим, не вызывает сомнения. Но должно быть осознано, что он вторичен, служебен, когда ставится вопрос о фундаменте единства знания. В идеале можно представить мощный язык описания, одинаково интерпретирующийся на массиве как физических, так и нефизических объектов наблюдения[1]. Но является ли нахождение его решением проблемы? Опыт философии XX века показал, что нет. Единство знания не есть сцепка его формальных элементов и блоков посредством изощренных логических приемов, или их удачная компоновка по надлежащему методологическому предписанию либо же универсальная понятийная решетка, на которой укладывается все содержание наук, — это нечто значительно большее и по сути нечто иное. Смысл этого большего утрачен в безудержном потоке гносеологизма, все более уводящего от объектно-предметных проблем возможности самого познания.

Существует еще одна тема, о которой следует напомнить.

В русле гносеологического направления вызрела одна из популярнейших версий решения проблемы единства знания, исходящая из тезиса о решающей роли философии в интеграции знания. Ее начало мы встречаем уже с конца XVIII века. Ориентация на философию представлялась и представляется многим доныне вполне естественной, согласующейся с ее сущностью и тем исключительным местом, которое она занимает в культурно-познавательной деятельности. Сути дело не меняло то обстоятельство, что не существует единой трактовки понятия и предмета философии, что на первый план выдвигались различные представления о ее функции и месте в системе наук. Даже тогда, когда философии отказывали в статусе науки, сближая ее, например, с искусством, — точка зрения, распространенная в начале XIX века, например, в Германии (К. Эшенмайер, М. Бихлер, К. Вайнхольтц), то и тогда за ней оставляли некую функцию согласования всего умственного кругозора. Традиционное представление о философии как «науке наук», в недрах которой покоятся фундаментальные принципы и истины, касающиеся всех наук и всего знания вообще, постепенно, по мере ее распада, выделения из нее и конституирования как самостоятельных дисциплин того, что прежде было ее частью (социальная философия, философия права, моральная философия, философия искусств), уступало место поискам ее специфики как науки. Можно указать на тенденцию утвердить статус философии как обосновывающей науки. Изначально понимавшаяся как учение о «наиболее первом» в познании, без чего «все иные науки не имеют основы своей и никакой правильности, а следовательно, и никакого действительно научного вида и ценности» (суждение Л. Круга в его «Философско-энциклопедическом лексиконе»)[1], обосновывающая функция философии трансформировалась в учение о природе обоснования научного знания. Иную модель философии как обосновывающей науки мы видим в истолковании ее как наукоучения (Wissenschaftslehre) у И. Г. Фихте, Я. Шада, Б. Больцано, Р. Грассманна и многих других. За общим понятием скрывались различные подходы. В отличие от И. Г. Фихте Б. Больцано, например, истолковывал «наукоучение» в принципиально логическом смысле. Изменения смысла «наукоучения» выражались в трактовке философии то как «науки о науке», то как «науки о знании», наконец, современной «философии науки». Еще более известна линия истолкования философии как «строгой науки». Имелось в виду не стремление возвысить философию до уровня «точных» наук, какова физика или математика, а утвердить ее как систему знаний, покоящихся на достоверных конечных принципах, по отношению к которым принципы остальных наук суть частные и субординированные им. Построение такой философии, если бы подобная программа удалась, в теоретическом отношении значило бы, по сути, решение проблемы единства знания, поскольку их принципы оказываются дериватами принципов и положений философии. Эта линия ясно очерчивается с XVIII века (К. Рейнгольд), ее продлевает вплоть до начала XX в. школа Я. Фриза (1773—1843), оказавшая влияние на математику XX века (Д. Гильберт, П. Бернайс). В теоретическую практику был введен критерий «научности» как принцип организации знания на достоверных основаниях и философии как учения об этих основаниях и способах сведения к ним конкретного знания, оказавшийся небезразличным для концепции «научной» философии» Венского кружка и его программы «единства науки».

Особняком от этой тенденции, гносеологической по сути, стоит гуссерлианская концепция «философии как строгой науки» с выраженно онтологическим аспектом. А. Димер, изучавший эту проблему, отмечал, что при всех видах конструирования философии как базисной,

[1] Попытку философско-методологического обоснования такой возможности мы видим в: Carnap R. Logische Aufbau der Welt. Berlin, 1928; отчасти в работах К. Айдукевича.

[1] Krug W. Enzyclopedisch — philosophische Lexicon. Bd. 3. 2-te Auflage. Leipzig, 1833. S. 213.

обосновывающей и иной науки ясно усматривается ее стремление интегрировать и преодолеть взаимоотталкивание частных наук[1]. «Эта интеграция в смысле регионализации предметной области, прояснения употребляемых методов, целеполагания и согласования отдельных наук, прояснение и по возможности приведение терминологии к единообразию и, не в последнюю очередь требуемое историей, обновление увеличивающейся проблемности и ее разветвленности, которая сумела дать чрезвычайно полезный противовес опасности обособления во все растущие специализации частных наук, является крайне важной задачей философии»[2]. Примерно также мыслится интегративная роль философии и теоретиками, стоящими на позиции диалектического материализма: его категориальная структура и принципы трактуются как некие пронизывающие все знание структуры.

Возможно, что философское сопротивление дезинтегрирующим тенденциям в развитии наук и сыграло роль тормозного фактора, но остановить их оно не смогло. Как могла сделать это та область духовного опыта, которая сама претерпевает воздействие этого же процесса, которая, кроме того, по своей сути не имеет однозначной определенности своих целей? Ведь только отдельные типы философствования ориентированы на проблемы науки, к тому же истолковывая их различно.

По нашему убеждению, проблема единства знания, если она имеет сущностный смысл, — не гносеологическая проблема, а проблема социокультурная и онтологическая.

Социум, культивирующий плюралистический принцип как нормативный регулятор своей организации, утверждающий приоритет индивида с его интересами и потребностями над групповыми и общесоциальными, не может не создавать и тиражировать тип мышления, признающий онтологическое и субстанциональное первенство единичного, частного и вторичность, производность, лишь функционально-прагматический статус общего как «естественный» порядок вещей. Для такого мышления единство, целостность всегда относительны, всегда результат определенной техники видения предмета.

---

[1] Diemer A. Die Phanomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft // Zeitschrift fur philosophische Forschung. Bd. 13. 1959. S. 243—262.

[2] См. также: Geldsetzer J. Begriff und ideale wissenschaftlicher Philosophie // Wissenschaftsbegriff. Historische und systematische Untersuchungen. Meisenheim am Glan. 1970. S.176—210.

Представление, в котором реальность трактуется как механизм, как агрегат отдельных частей, соединенных функционально, но обладающих определенной самодостаточностью, и каждая из которых свободно заменяема и может быть представлена и изучена вне общей связи, неизбежно рождает и утверждает примат частного как самоценность. Расколотому, разъединенному жизненному миру соответствует такое же представление о нем, концептуализирующееся своеобразным способом в представлениях о сущности научного знания и практике научного поведения. Мир, утверждающийся как совокупность частностей и противостоящих структур, порождает и частного человека с частным мышлением, способного только на формирование частной стратегии для отдельных фрагментов жизнедеятельности. Атомизированному порядку жизни соответствуют атомизированный духовный мир и покоящееся на ней частное знание. Единым оно может только казаться в виде искусно построенной хитроумными приемами системы. Единство, таким образом, как бы искусственно навязывается, привносится в предмет. Устанавливается связь между изначально автономными единицами, для которых пребывать в этой цепи онтологически безразлично. Именно это и предполагает система.

Именно система как способ упорядочения онтологически независимых элементов, соединяемых по функциональному принципу, становится центральным понятием и целью всех интегративных усилий.

Система как экспликат идеи единого и единства лежит в самом основании мышления Нового времени.

Однако социокультурные предпосылки дезинтеграции знания, конечно, не могут непосредственным способом объяснить конкретные явления и механизмы, вызывающие распад научного знания. Остается необходимость обратиться к характеристике самого исследовательского процесса и присущих ему форм, а также внутринаучных взаимодействий.

Основой современного понимания науки, закрепленного надлежащими философскими аргументами, является учение об опыте или эксперименте. Оно составляет суть эмпирической философии. Опыт понимается как основной источник положительного знания, добываемого в эксперименте. На протяжении всей истории экспериментирующего естествознания Нового времени философская критика утвердившейся стандартной модели эксперимента, сформиро-

вавшейся в лоне физико-химических наук, подавлялась свидетельствами их чрезвычайных успехов. Попытка И. Канта указать границы опытного знания не была воспринята позитивистской традицией XIX века и отчасти марксистской. Замечание Ф. Шеллинга, что непосредственный опыт не ведет к обретению категориального знания, аккумулирующегося в абстрактных понятиях, также не было услышано. Между тем он предупреждал, что эмпиризм весьма недостаточен для осуществления целей познания. Он имел в виду не отказ от опыта вообще, а необходимость переосмыслить чрезвычайно узкую и, что важно, психологическую его трактовку, господствовавшую в представлении ученых того времени. Ф. Шеллинг обращал внимание, что сфера опыта чрезвычайно богата и разнообразна, в то время как естествознание и связанная с ним философия притязают «на скудную и узкую область ничтожных, психологически понимаемых наблюдений и анализов»[1]. Примечательно, что аналитики кризиса науки XX века, такие, как М. Фришейзен-Келер, Х. Динглер, Г. Якоби, К. Хольцкамп именно в неверном и зауженном понимании сути эксперимента усматривают один из источников ее кризиса. К. Хольцкамп обратил внимание на то, что тип эксперимента, утвердившийся в физике и химии, стал нормативным образцом и для тех наук, где он по сути неприемлем, т. е. оценивается как универсальный. С методологической точки зрения и в процедурном смысле эксперименты в этих науках относительно легки и обладают внушающей самоочевидностью, что может ставить вопрос об основаниях и предпосылках этих эффектов[2]. Это создавало благоприятную почву для феноменализма, с точки зрения которого знание есть универсум определенным образом упорядоченных данных экспериментов. Вопросы о глубинных основаниях знания перестают занимать ученых, вытесняясь проблемами совершенствования эксперимента и техники упорядочения получаемых результатов. Утвердился культ частных проблем. Но феноменализм неизбежно ведет к еще одному, более существенному, отрицательному результату. Именно, вырабатывается убеждение, что за пределами эксперимента ничего иного не существует, что действительность есть то, что выступает в нем. Г. Якоби так выразил эту духовную ситуацию:

[1] Schelling Fr. W. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Munchener Vorlesungen. Leipzig, 1975. S. 221 ff.

[2] Holzkamp K. Wissenschaft als Handlung. Berlin, 1968. S. 251, 252.

«Сознание выстраивает действительность из ощущений, даже производит ее. Действительности в себе как бы и не существует... Ничего не может быть без познающего субъекта. Метод, наше теоретическое субъективное отношение к объекту становится тогда главным лозунгом»[1].

Применительно к наличному материалу знания эта установка на метод как проблема его организации выводит на системный подход. Система становится важнейшим критерием научности. Приемами системного анализа предполагают решать и задачи единства знания. Итак, мы ясно видим господствующую философскую программу, которая сводит проблему единства знания к проблеме построения всеобъемлющей системы, упорядочивающей по избранным принципам весь универсум знания. Мы называем ее ламбертовско-кантовской программой. Ее отличительные черты: феноменалистичность, конструктивизм, формализм. Недостатки такого подхода выражаются в неизбежном элементе искусственности и произвольности. От него проистекает представление о системном характере предмета знания как его объективном свойстве, в том время как система — это привнесенный аспект понимания или объяснения, а следовательно, антропоморфный элемент познавательной установки на реальность. При этом подходе как бы конструируется дробность объекта, частям которого соответствуют специфические области знания, находящиеся по сути в формальной связи друг с другом.

Реальность не системна, а целостна. Системный подход не тождественен взгляду на мир как на целостность. Целое — это то, что не содержит механизмов сочленения своих частей или элементов, то, где нет «швов» от их соединений.

Решение проблемы единства знания прочно связано с изменением представлений о реальности, с фундаментальной перестройкой наших установок на понимание ее структурности. Только тогда произойдет преодоление феноменологизма, неотвратимо присущего системному подходу.

Основания для формирования новой установки имеются. Таковой, по нашему мнению, может быть программа, имеющая свои истоки в натурфилософии Гёте, в его учении об органичности как сущности целого. Выразителями этого подхода в XX веке, если иметь в виду представителей рациональной философии, были В. Буркамп, О. Шпанн,

[1] Jakobi G. Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit. Bd. 2. Halle, 1955. S. 975.

М. Лёше и др.[1] Взгляды на мир как органическое целое мы находим и в трудах Н. О. Лосского[2].

При этом следует подчеркнуть со всей определенностью, что учение об органичности мира как целого не имеет ничего общего ни с биологизаторством, ни с вульгарным витализмом. Эту программу, дающую новый подход к решению проблемы единства знания, мы называем эссенциалистской, противопоставляя феноменализму системного подхода. Помимо того что, согласно ее установке, знание трактуется как органичная целостность, она утверждает принцип его предметной определенности. Главную причину неустранимой раздробленности знания можно констатировать как его деонтологизацию. Деонтологизация означает потерю глубинных интуитивных осмыслений и чувства предметной значимости того, что именуется знанием. Задача заключается в реонтологизации науки, в том, чтобы утвердить онтологические основания знания, заменить формальную логико-аналитическую критику знания опытом нахождения его онтологической значимости, т. е. вернуть ему предметность.

Единство знания не в его системности, а в его целостности как органичной взаимоопределенности его частей. Именно тогда, когда оказалась потерянной интуиция фундаментальности, когда было разрушено чувство предметности того, что есть знаемое, проблема его единства неизбежно перешла в план формальных построений, в которых таблицы и графики взаимопереходов и функциональных связей становятся решающими средствами доказательства. Доказательство такого рода есть, по сути, наглядная демонстрация, иллюстрация. Такой подход уже исходно оперирует несопоставимыми, замкнутыми в себе блоками знания, т. е. уже структурно расчлененными единицами, ставшими основами формальных процедур.

Обретая принципы иного миропонимания, мы получаем возможность создать новый тип наукоучения, который решает проблему единства знания как проблему создания его нового типа, а не как нахождение нового систематизирующего приема.

Солонин Ю. Н. Гуманитарий. Ежегодник № 1. СПб., ТОО ТК «Петрополис», 1995. Стр. 29—36.

[1] Burkamp W. Die Struktur der Ganzheiten. Berlin, 1929; Loesche M. Grund begriffe in Goethes Naturwissenschaft. Leipzig, 1944.

[2] Лосский Н. О. Введение в философию. Ч. I. Введение в теорию знания. СПб., 1911. С. 6.

П. А. Флоренский

I. Научная речь — выкованное из повседневного языка орудие, при помощи которого овладеваем мы предметом познания. Суть науки — в построении или, точнее, в устроении *терминологии.* Слово, ходячее и неопределенное, выковать в удачный термин это и значит решить поставленную проблему. Всякая наука — система терминов. Поэтому жизнь терминов и есть история науки, все равно какой, естествознания ли, юриспруденции или математики. Изучить историю науки — это, значит, изучить историю терминологии, т. е. историю овладевания умом предлежащего ему предмета знания. Не ищите в науке ничего, кроме терминов, данных в их соотношениях: все содержание науки, как таковой, водится именно к терминам в их связях, которые (связи) первично даются определениями терминов...

Технические выражения и *обобщающие формулы*, словесные или символические, например алгебраические, — такова *первая пара* соответственно связанных и взаимно превращаемых ступеней на пути мысли. Всякое техническое наименование, в какой угодно области знания, вводится определением, а это последнее предполагает за собою некоторое экзистенциальное суждение — суждение о *существовании* того комплекса признаков, который связывается воедино выставляемым определением; это экзистенциальное суждение или эта экзистенциальная интуиция свидетельствует о возможности этого комплекса — возможности внутренней, отнюдь не формально-логической, но связанной со *всем* строением данной области познаваемого, возможности, приемлемой *всеми* закономерностями этой области, а кроме того, утверждает устойчивость, т. е. пребываемость, обсуждаемого комплекса, его внутреннюю организованность, внутреннюю связность и единство. Если определение лишено экзистенциальности, так понижаемой, то оно есть лишь пустое притязание, *видимость слова*, но *не* слово, ибо мыслится только в качестве звука, сопровождаемого случайными ассоциациями, но не как определенное содержание мысли, и потому беспредметное, — и ускользает от нее, расползаясь на отдельные элементы слова, лишь только мысль подходит к такому определению или к равносильному ему определяемому им техническому выражению вплотную. Иными словами, всякое техническое выражение, действительно нужное мысли, а не представляющее собою тормозящего речь варваризма, непременно предполагает и но-

вое усмотрение мыслию внутренней связности того, к чему это выражение относится, — значит, служит *синтезу* многих слов, которыми могла бы быть описана вновь найденная связность. Подлинное техническое выражение, имеющее залог жизненности и надеющееся пережить «завистливую даль» если не «веков», то хотя бы годов, творится духом *вместе* с подъемом мысли на вершину, пусть невысокую, но, во всяком случае, господствующую над окружающею местностью в процессе подъема. Оно непременно есть некоторая *остановка* мысли, в смысле выше разъясненном, и его следует оценивать именно как таковую. Если же создающий его стоит лишь *на склоне* горы, остановившись не ритмически, — от усталости, но вовсе не потому, что он достиг относительного максимума высоты, хотя бы и небольшой, то техническое выражение, по самому существу дела, не есть устойчивое создание слова и распадается, лишь только мысль тронется далее, и, кроме того, насквозь субъективно, не соответствуя никакому естественному расчленению реальности, никакому естественному ритму диалектического хода. Таким образом, техническое выражение действительно свивает в себе некоторое сжатое описание реальности, той или другой, — ибо и математические сущности — тоже своеобразная реальность, — а обобщающая формула, — тоже, конечно, описание, — она проращивает, развивает, распускает означенное техническое выражение...<...>

VII. Уже низшая область таких выражений, ***номенклатура***, под каковою, по В. Уэвеллю, надо в классификаторных науках разуметь «совокупность *названий видов*», дает нам прочеканенные и пройденные резцом слова повседневного языка; непосвященному в классификаторную систему той или иной области бытия такая совокупность названий представляется легким сочинительством несносного педантизма, тогда как, на самом деле, каждое удачное название опирается на годы внимательнейшего вглядывания, на познание тесно сплоченных и устойчивых переплетений многих признаков и на понимание, как именно соотносятся эти комплексы к разным другим того же порядка. Такое название есть ***сжатая в одно слово***, простое или сложное, *формула* изучаемой вещи и действительно служит остановкою мысли на некоторой вершине. Систематика химии, минералогии, ботаники, зоологии и в меньшей степени других наук есть сгущенный опыт многосотлетней истории человеческой мысли, уплотненное созерцание природы и, конечно, есть главное достояние соответствующих областей знания, наиболее бесспорное, наиболее долговечное...

Лотце указывает, что голое восприятие предмета не удовлетворяет нас и нам требуется ввести предмет в систему нашей мысли, а для этого необходимо наименовать его. «Имя свидетельствует нам, что внимание многих других покоилось уже на встреченном нами предмете, оно ручается нам за то, что общий разум, по крайней мере, пытался уже и этому предмету назначить определенное место в единстве более обширного целого. Если имя и не дает ничего нового, никаких частностей предмета, то оно удовлетворяет человеческому стремлению постигать объективное значение вещей, оно представляет незнакомое нам чем-то небезызвестным общему мышлению человечества, но давно уже поставленным на свое место». Поэтому ***назвать*** — это вовсе не **значит условиться** по поводу данного восприятия издавать некоторый произвольно избранный звук, но, «примыкая, — по изречению Вильгельма *Гумбольдта*, — своей мыслью к мысли общечеловеческой», дать слово, в котором общечеловеческая мысль, обратно, усмотрела бы законную, то есть внутренне обязательную для себя, связь внешнего выражения и внутреннего содержания, или, иначе говоря, признало бы в новом имени — *символ*. Символичность слова, — в чем бы она ни заключалась, — требует вживания в именуемое, медитации над ними, говоря предельно, — мистического постижения его. Иначе созданное слово, как плева, будет отвеяно временем и унесено в сторону от житницы человеческой культуры. «Произвольно данное нами имя не есть имя, — говорит тот же Лотце, — недостаточно назвать вещь, как попало: она действительно должна так называться, как мы ее зовем; имя должно быть свидетельством, что вещь принята в мир общепризнанного и познанного, и, как прочное определение вещи, должно ненарушимо противостоять личному произволу»...

Вернемся к обсуждаемому нами синтетическому слову, на *следующей* после углубленных *имен* его ступени. Эта последующая ступень есть *термин*, когда оно берется в свернутом виде, и закон, формула закона, когда синтетическое слово взято развернутым.<...>

IX. «Я называю *терминологией* систему *терминов*, употребляемых при *описании* предметов естественной истории», — говорит Уэвелль. Терминология — это орудие, *посредством* которого делается точное наименование. «...Кто только возьмется за изучение ка-

кого-нибудь отдела науки, — продолжает тот же историк науки, — тот сейчас же увидит, что без технических терминов и твердых правил не может быть надежного или прогрессивного знания. Неопределенный и детский смысл обыкновенного языка не может обозначать предметов с твердою точностью, необходимою при научном исследовании, и возводить их от одной ступени обобщения к другой. Для этой цели может служить только крепкий механизм научной фразеологии. Необходимость в ней чувствовалась в каждой науке с самых ранних периодов ее прогресса». А в другой своей работе, подводя итоги своим наблюдениям над жизнью Науки, *Уэвелль* так свидетельствует существенность в Науке терминов: «Почти каждый успех науки ознаменован новообразованием или усвоением технического выражения. Обиходный язык имеет, в большинстве случаев, известную степень вялости или двусмысленности, подобно тому как ходячее знание (common knowledge) обычно заключает в себе нечто расплывчатое и неопределенное. Это знание имеет дело обычно не с одним только разумом, но обращение более или менее к какой-либо заинтересованности или возбуждает фантазию; на службе такому знанию и обиходный язык всегда содержит, следовательно, окраску заинтересованности или воображения. Однако по мере того как наше познание становится вполне точным и чисто разумным, мы требуем также точного и разумного языка, который равномерно исключал бы неясность и фантастику, несовершенство и излишество, — такого языка, каждое слово коего должно сообщать твердую и строго ограниченную мысль. Таковой язык — язык науки — возникает через пользование техническими выражениями... Прогресс в использовании техническим научным языком представляет нашему наблюдению два различных, следующих друг за другом периода: в первый период технические выражения образуются попутно, как они случайно представляются: напротив, во втором периоде технический язык составляется сознательно, с определенным намерением, со вниманием к связности, с видами на установление системы. Попутное и систематическое образование технических выражений хотя и не могут быть разделены определенною датою (ибо не систематически во все времена отдельные слова бывали, образуемы в отдельных науках), однако мы не можем один период назвать античным, а другой — новым». Далее обильными примерами из истории наук Уэвелль подтверждает свой тезис.

Но термин, как выяснено было ранее, по общему свойству языка должен быть соотносительным с некоторым синтетическим предложением, его заменяющим и в него свитым. Это последнее есть определение термина, но не «вербальное», каковое никакого термина создать неспособно, ибо не производит синтеза, а определение реальное, которое *Уэвелль* называет «объяснением понятий — explication of conceptions». Объяснение понятий есть синтез, опирающийся на углубленное созерцание той реальности, к которой понятие относится. Многие из тех споров, которые имели важное значение для процесса образования современной науки, по замечанию *Уэвелля*, «принимали вид борьбы из-за определений. Так, исследование законов падения тел привело к вопросу о том, которое из определений, *постоянной силы* правильно: то ли согласно которому она порождает скорость, пропорциональную *пространству*, или же то, по которому эта скорость пропорциональна *времени*. Спор о *vis viva* (живой силе) свелся к вопросу о правильном определении *меры силы*. Основным вопросом в классификации минералов является вопрос об определении *минерального вида* (species). Физиологи старались осветить свой предмет определением *организации* или того или другого сходного с этим термина». Подобного же рода вопросы долго были открыты (да и до сих пор еще не вполне решены) относительно определений «удельной теплоты», «скрытой теплоты», «химического средства» [...] и «растворения» [...]». «Для нас очень важно отметить, — продолжает *Уэвелль*, — что эти споры никогда не представляли собою вопросов об отдельных и *произвольных* определениях, как это, по-видимому, часто думали. Во всех этих случаях безмолвно признавалось некоторое предложение, которое должно было быть выражено при помощи определения и которое придавало этому последнему его значение. Поэтому спор об определении приобретал реальное значение и становился вопросом об истинности и ложности... Таким образом, установление правильного определения того или другого термина может быть полезною ступенью при выяснении наших понятий, однако только в том случае, если мы рассматриваем какое-либо предложение, в котором имеет место этот термин. Тогда действительно является вопрос о том, как надо понимать и определять это понятие, для того чтобы это предложение было истинным. Раскрытие наших понятий при помощи определения оказывалось полезным для науки только тогда, когда оно было связано

с немедленным применением этих определений... Определение представляет, быть может, лучший способ разъяснения понятия; но понятие становится стоящим какого бы то ни было вообще определения только вследствие его пригодности для выражения той или другой истины. Когда определение предлагается нам в качестве полезной ступени знания, мы всегда имеем право спросить, для установления какого принципа оно будет служить. Поэтому «определить — значит отчасти открыть». Для того чтобы определить так, чтобы наше определение имело научную цену, требуется немало той проницательности, при помощи которой открывается истина... Чтобы вполне выяснилось, каково должно быть наше определение, нам следует хорошо знать, какую именно истину надо нам установить. Определение, как и научное открытие, предполагает уже сделанным некоторый решительный шаг в нашем знании. Средневековые логики считали определение последнею ступенью в прогрессе знания, — и, по крайней мере, что касается такого именно места определения, то как история знания, так и опирающаяся на нее философия науки подтверждают их теоретические соображения». Таковы некоторые из мыслей Уэвелля относительно взаимопревращаемости термина и закона и существенной значимости термина в истории науки. К этим мыслям вполне примыкает, распространяя и восполняя, хотя при этом и обесцвечивая их и лишая их остроты, Джон Стюарт Милль, современник Уэвелля. Но через полвека мы встречаем те же мысли, и притом возникшие, по-видимому, самостоятельно, на почве исследования методологии знания, у Анри *Пуанкаре*, одного из наиболее талантливых и широко мыслящих ученых конца XIX и начала XX века. Первый шаг в научном творчестве, по Пуанкаре, — «искание особой красоты, основанное на чувстве гармонии». Оно наводит ищущего на *гипотезу*, угадываемую интуитивно, но еще не оправданную. «Всякое обобщение есть уже гипотеза», т. е. в смысле неоправданности логической. Пригодность гипотезы должна быть обследована, а для этого гипотеза раскрывается в своих последствиях в *теорию* соответствующего круга явлений и в этом виде подлежит дискурсивному над нею творчеству. Одною из важнейших функций дискурсивного творчества *Пуанкаре* признает созидание научного языка. «Трудно поверить, как много может одно хорошо выбранное слово «экономизировать мысль», выражаясь словами Маха». Например, физики «изобрели слово «энергия», и это слово оказалось необычайно плодотворным, ибо оно творило закон, элиминируя исключения, ибо оно давало одно и то же имя различным по содержанию и сходным по форме вещам». «Математика и есть искусство называть одним и тем же именем различные вещи... Надо только, чтобы эти вещи, различные по содержанию, сближались по форме...» И, подводя итоги: «...вся творческая деятельность ученого, по отношению к факту, исчерпывается *речью*, которою он его выражает».

X. Нет надобности далее настаивать на существенном участии термина в истории мысли: полагаю, что и сказанным достаточно установлена зиждущая и скрепляющая сила в развитии мысли — термино-творчества. Но пора вдуматься более внимательно в самую природу термина. И, прежде всего, что есть *термин* этимологически и семасиологически? Terminus, или termeninis или termoinis, происходят от корня ter, означающего: «перешагивать, достигать цели, которая по ту сторону». Итак, terminus — граница. Первоначально эта граница мыслилась как вещественно намеченная, и потому вышеозначенное гнездо слов означало *пограничный столб, пограничный камень, пограничный знак вообще*. В греческом языке слову «термин» как в философии, так и в более широком пользовании соответствует слово horos[1], а также слово horismos[2], от ForFos, что собственно значит: *борозда*, а затем *граница*. Как и во всех древних терминах философии, в самом термине «термин» без труда осязается первичный сакраментальный смысл, и это священное первозначение не случайность в плоскости философской, но, напротив, как это постоянно наблюдаем в истории философской терминологии, философская терминологическая чеканка общеупотребительного слова проявляет в слове его первичный слой, заволоченный более поздними односторонними его произрастаниями, законно, но обедняюще, расчленяющими первокоренную слитную полноту и метафизичность слова...

XI. В философию слова terminus или равносильное ему opos и horismos попадают именно из религии, и притом с сохранением первоначального смысла. «Определение (по-гречески) называется horismos от метафоры с земельными границами, — удостоверяет св. *Иоанн Дамаскин*. — Как граница отделяет собственность каждого человека от собственности другого, так и определение отделяет природу каждой вещи от природы другой». Дамаскин устанавливает так-

[1] границы, пределы.

[2] определение, ограничение.

же некоторую разницу смысла слова итогов и производного от него horismos: «Название «определение» (horismos) отличается от названия «термин» (horos) тем, что первое уже, а второе, шире. В самом деле «термин» (horos) обозначает и земельную границу, и решение (например, когда говорим orisen basilevs (царь решил). Точно так же он означает то, на что разлагается посылка (как мы это с Божьей помощью узнаем потом). Обозначает оно и определение; определение же означает только краткую речь, выражающую природу подлежащей вещи». Иначе говоря, слово *horos* действительно значит: и земельная граница, и определение, и термин, и решение *или* постановление; но, кроме того, изменением суффикса произведено и более специальное слово — horismos *для* обозначения определения. Но собственно слово horos, имея все эти смыслы, имеет их не порознь, исключающими друг друга, но вместе, с переливом блеска то туда, то сюда, смотря по общему смыслу речи. Наша же привычка понимать слово раздробительно ведет при толковании произведении древности ко многим лишним спорам. Вспомним многочисленные пререкания по поводу так называемых «определений» Евклида. Однако стоило *Симону* в своем переводе евклидовских «Начал» передать слово horos через более общее «*отграничения*» — и повод к спорам был устранен. Дело объясняется просто: по мнению *Ламберта*, «То, что Евклид предпосылает в таком изобилии определения, есть нечто вроде номенклатуры. Он, собственно говоря, поступает так, как поступает, например, часовщик или другой ремесленник, начиная знакомить учеников с названием орудий своего мастерства». С таким пониманием horos — определений, как терминологических установок, согласен и *Цейтен.* То же говорит и вышеупомянутый *Симон, Алюльди*, со ссылкою на вышеназванных, со своей стороны заявляет: «...мы слишком много занимаемся учеными толкованиями (определений Евклида. — *П. Ф.*), из которых ни одно прямо не исключает все остальные, потому что каждое из них, по-видимому, отражает мысль Евклида с особой стороны. Лишь исходя из предвзятой идеи, нуждающейся еще в дальнейших прояснениях, мы склонны отождествлять роль horos в геометрической системе Евклида с задачей, которая в нашу теперешнюю, преимущественно критическую эпоху возлагается на определения в математике вообще, в частности в геометрии. Позволительно, по-видимому, думать, что Евклид своими opoi имел в виду просто дать *геометрическую номенклатуру*, чтобы затем в постулатах (aitemata[1]) и «общих идеях» (koinai ermoia, общепринятые идеи, аксиомы) формулировать свойства основных образований, долженствующие быть непосредственно примененными в последующих рассуждениях».

На языке более позднем в значении слова terminus основным продолжает быть момент *определенности,* хотя значение дифференцируется. По объяснению Дю-Канжа, terminus значит: 1) область, описанная своими границами и пределами, т. е. самое содержание границы; 2) defmitio, horos, постановление, в смысле соборных постановлений; тут terminus и horos в языках латинском и греческом в точности передают друг друга; 3) назначенное время, установленный день; 4) праздничный день.

Собственно философское пользование словом «термин» введено преимущественно *Аристотелем.* «Термином» horos, terminus суждения у него называются подлежащее и сказуемое суждения — логический субъект и логический предикат. Понятно, почему это так: подлежащее и сказуемое суждения ведь определяют собою *размах* мысли, тот, который допускается и предполагается актом суждения. Из беспредельной возможности в неопределенных блужданиях мысль, актом суждения, самоограничивается, сжимается, заключает себя в амплитуду подлежащего — сказуемого. Ибо подлежащее есть то, на чем говорящий желает сосредоточить внимание, а сказуемое — то, что именно должно открыть внимание в предмете своем. Между тем, о чем мы говорим, и тем, что мы говорим, содержится весь простор мысли, т. е. оттенков и ограничений дальнейших, выражаемых обстоятельствами. А так как, далее, логическое сказуемое и логическое подлежащее могут быть сложными, то каждая из составных частей их сама может получить наименование термина. Так пользуются словом «термин» философы. По *Геккелю*, называвшему себя Гоклением; terminus есть «oratio rei essentiam significans — речение, обозначающее сущность вещи». По *Гутберлету*, «речение (sprachlicher Ausdruck) содержит понятия посредством слова. Поскольку это последнее в человеческом пользовании взаимно отграничивает понятия и таким образом намечает границу как пограничный знак, оно называется в философском словоупотреблении термином». По *Гефлеру*, научные термины суть «слова, значение коих — понятия».

[1] постулат, требование.

XII. Итак, в приложении к философской и научной речи понятно словоупотребление: термин, terminus, horos. Это какие-то границы, какие-то межи мысли.

Флоренский П. А. Термин // Actu Universilatis szegeediensis de Attila Juzef Nominatae Dissertationes Slavicae Slavistisehe Mitteilungen. Материалы и сообщения по славяноведению. XVIII. Szeged, 1986. P. 244—256, 262—264.

Глава V

ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

С. С. Аверинцев

КОГДА РУКА НЕ СОЖМЕТСЯ В КУЛАК

Очень важно понять, что нетолерантность и ксенофобия в XX веке (по крайней мере, у нас и дальше на запад — о Востоке предпочту не говорить) имеют некоторые качества, которые делают их принципиально несравнимыми с нетолерантностью и ксенофобией в обществах каких угодно былых времен. По той же причине, по которой тоталитаризм нельзя приравнивать к старинному деспотизму, и новую нетерпимость мыслимо сопоставлять со старой лишь по сугубо внешним признакам. Ибо люди никогда еще не были так оторваны от корней, а потому власть ностальгии по «почве» не становилась такой иррациональной. В прошлом повсюду сохранялся некоторый естественный взаимоупор между закрытостью и открытостью этноса или культурно-конфессиональной группы, между консервативной силой инерции и прогрессом и т. д. Во всех обществах ни один, ни другой принцип не мог сделаться абсолютным, ибо каждый из них имел под собой конкретные, жизненные основания. Люди на самом деле принадлежали к некоторой неутраченной бытовой традиции. Это всегда давало им некоторый минимум закрытости по отношению к «чужому».

Еще Томас Манн, которого никто не заподозрит в том, что он был плохим европейцем, говорил: как это мои дети могут так легко сдружиться с французскими молодыми людьми — я в молодости так легко подружиться с французом не мог, я слишком сильно чувствовал, что он совсем другой. Однако именно объективно данная принадлежность к жизненной традиции давала человеку определенное спокойствие в этом вопросе, вводила в границы его раздражительность по отношению к чужакам: у меня и так есть свои, для своих я свой, и мне нет причин лезть в бутылку из-за того, что те — чужие. Чужие — они и есть чужие.

Почвенники девятнадцатого века и у нас, и по всей Европе повторяли один за другим фразу Жозефа де Местра, сказавшего, что он знает из личного опыта национальные типы, но «человек вообще» ему неизвестен. Владимир Соловьев мог возражать де Местру, указывая на образ Иисуса Христа как Всечеловека. Что правда, то правда: слова де Местра не на уровне христианских идеалов, а равно и философских идей. Они — на уровне некоторой реальности, которую мы можем назвать обывательской. Но эта обывательская реальность когда-то казалась вековечной; она могла вызывать гнев своей косностью, однако в ней была истина факта.

В XX веке все это кончилось. Когда немцы перестали в достаточной степени естественно чувствовать себя немцами, они решили, что они раса. Вот классический нацистский лозунг относительно балтийских немцев: вы потеряли Heimat (конкретную родину), но обрели Vaterland (абстрактное идеологическое отечество).

Что касается нас, не надо забывать, что один из важнейших рецептов сталинского террора реализовался в предельной атомизации каждого человека. Мы все знаем, как москвичи и ленинградцы, спасая свою жизнь, забирались куда подальше в провинцию. Но ведь и там происходило то же самое, из провинции бежали не одни раскулачиваемые, все бежали в Москву и Ленинград: не просто потому, что в столицах легче жить, но потому, что оставаться на том месте, где про тебя могут сказать ужасную фразу: «Это уважаемый человек, я еще его отца знал, и тот был честный человек», — слишком часто было смертельно. Смертельно быть человеком, которого абсолютно безотносительно к идеологическим прописям уважают в его естественной среде пребывания. Таких не должно было оставаться.

Глубинные последствия происшедшего начинают сказываться только теперь. Одна из таких вещей, болезненная, печальная истина, в которой мы, однако, должны сознаться, — это то, что в раннем большевике, который ломал церкви, на уровне бессознательных жизненных навыков оставалось порой больше от тысячелетия русского христианства, чем в теперешнем неофите, который приходит в церковь и молится там, но все его жизненные навыки сформированы тем безбожием, которое насаждали его отец или дед. И этому надо посмотреть в глаза.

Прежде чем рассматривать идеологически мотивированную злобу — этническую, политическую, конфессиональную или псевдоконфессиональную и т. д., — надо, вероятно, обратить внимание на феномен безмотивной злобы. Мы живем в городе, где в духе своем убивают ближнего, даже не доходя до специальной, персональной злобы против него, не замечая его как личность, хотя бы негативно. Попробуйте придерживать дверь для идущего за вами в метро. Так ясно, что всякий входящий в метро должен придерживать дверь для следующего. Иначе невозможно. Но люди идут, не замечая, что вы держите для них

дверь, не догадываясь придержать дверь для следующего, а это значит, что они в духе своем объявили ближнего — самого физически близкого, который идет за ними, — несуществующим. Каждый человек — один в толпе, в давке. Он отмел бытие всех находящихся вокруг него. На уровне духовном убийства начинаются с этого.

Мне мой грузинский друг говорил: «Почему мне в Москве бывает тяжело? Что, ты думаешь, из-за грубости? Нет. Грубости у нас тоже хватает. В моем Тбилиси меня могут избить: но бьющий будет воображать, что у него есть причины меня ненавидеть. А здесь у меня такое чувство, что меня могут даже и убить, так и не заметив, что это я».

Я думаю, что на уровне идеологическом это хорошо соединяется с тем, что филолог Карл Кереньи описывал как роль абстракции в практике массовых убийств: одно дело сказать: убить каждого еврея, другое дело — ликвидировать еврейство. Еврейство — это абстрактная категория, она — ликвидируется. Одно дело сказать: убить всех людей в городе — взрослых, детей, мужчин, женщин, стариков, даже находящихся в городе домашних животных (о домашних животных города сам Господь Бог говорил в Книге пророка Ионы). Другое дело сказать: стереть город с лица земли. Вы берете бритву и соскабливаете кружок на карте. Вы ликвидируете некую абстракцию. С абстракциями разделываться легче. Это напоминает эпизод из книги Оруэлла об испанской войне: невозможно стрелять в человека, у которого слезают штаны. Эта деталь сразу конкретизирует абстракцию. «Фашист» — это абстракция, но человека, у которого слезают штаны, уже нельзя вернуть в статус абстракции.

Вспомним слова Карла Яснерса: двери национал-социализму открыл дух ненаучности. Когда я, задумываясь о ментальности вот этого атомизированного слоя, который компенсирует утрату корней иллюзорной, как фантомная боль, гиперболой почвы, мне представляется важным иметь в виду то небрежение логикой, которое для этого вида ментальности прямо-таки неизбежно. Только не надо говорить ни о невежестве, ни о глупости. Попирание логики не всегда связано с невежеством. Национал-социализм разразился в стране, которая стояла едва ли не впереди европейской цивилизации и по уровню развития научной мысли, и по уровню школы.

Есть одно устыжающе простое обстоятельство. Если вы рассуждаете, вас всегда можно опровергнуть. В любой цепи логических рассуждений можно найти слабое звено. И только если вы строите ваши высказывания на суверенном презрении к логике, если каждый следующий ход откровенно не вытекает из предыдущего, если все представляет собой комбинацию истины и лжи в любых пропорциях, с таким текстом невозможно спорить. По правилам интеллектуальной этики самое несовершенное логическое высказывание честнее, и, следовательно, выше глумления над логикой. Это не значит, что как раз глумление не может быть блистательным. Зажал рот своим оппонентам, они ничего не могут возразить, — значит, он прав, он покончил спор, швырнул пыль в глаза всем, и все смешны, а он не смешон. Для инфантильного сознания тот, кто смешон, всегда неправ, а тот, кто не смешон, а всех остальных сделал смешными, всегда прав, это победитель.

В этом сила всех умонастроений, ориентирующихся на ненависть; вовсе не по невежеству, не по отсутствию интеллектуального развития... Мне вспоминается одно выступление на научной конференции. Если угодно, это была победа. На него все сердились, только иностранцы, которые не совсем доверяли своему русскому языку, были в растерянности — может, не так поняли? А кто понял, был в бешенстве, но возражать никто не стал. На виртуозно-алогичный текст возражать невозможно. Это же победа! Представим себе человека с душой мальчишки на этой конференции. Он будет в восторге. На его глазах всем брошен вызов — никто на этот вызов не ответил.

Я не принадлежу к людям, которых склоняет на сторону толерантности тот довод, что черное, мол, не такое уж черное, белое — не такое уж белое. На самом деле контраст белого с черным очень велик. (Он, правда, не совпадает с границами идеологическими.) Что касается разных мировоззренческих традиций, включая религиозные, я не верю ни в возможность, ни в желательность приведения всех традиций к простому слиянию. Читая одну книгу об иудаизме, написанную иудаистом, я был в конце поражен таким рассуждением: все христиане и иудаисты — либо ортодоксы, либо либералы. Ортодоксы обеих религий считают, что различие между христианством и иудаизмом слишком серьезно и по этой причине относятся друг к другу очень враждебно. Либералы считают, что различия не так уж существенны, и по этой причине относятся друг к другу дружелюбно. Я стал думать, какой же я христианин при такой раскладке. Не ортодоксальный, раз я уверен в своей обязанности относиться к иудаистам (и к последователям других учений, которые не разделяю) дружелюбно. (Христос не-

даром для притчи о милосердии выбрал образ иноверца, да какого — самаритянина! Это как если бы какой-нибудь батюшка в 60-е годы XIX века говорил проповедь о милосердном поляке, а ксендз — о милосердном русском.) Но я по той же раскладке — и не либерал, ибо нашел бы некоторой обидой как для христианства, так и для иудаизма счесть различия несущественными. Несомненно, они очень важны.

Речь идет не о пресечении конфликтов между ними, а об изменении стиля конфликтов. Вероятно, замыслу Провидения о нас противоречит, чтобы духовная жизнь стала уж совсем нетрагической. Трагизм выбора делает человеческую духовную жизнь, человеческий выбор серьезным. Вот в нашем веке любящие родители навсегда прощаются со своей любящей дочерью Эдит Штейн, потому что она будет католической монахиней, а они остаются строгими иудаистами. (Э. Штейн — та самая ученица Гуссерля, которая составила себе имя в философии и погибла от рук нацистов.) Это прощание — жестокий сюжет, но его жестокость — иного качества, чем жестокость тривиальных конфликтов. Каждая сторона берет страдание прежде всего на себя.

Несогласие людей — это очень серьезная вещь, но несогласие и враждебность весьма различны. Трагизм должен быть трагизмом любви. Толерантность индифферентная и толерантность веры — самые непохожие на свете вещи. Где индифферентизм, там угасает трагедия, огонь, который делает человека человеком. Но там, где ненависть, трагедия тоже прекращается, подменяясь жестокой мелодрамой. Там тоже все просто. Люди выбирают ненависть не в последнюю очередь потому, что она избавляет от трагедии.

Я думаю, что одна из причин этой новой волны нетолерантности — утрата чувства истории. Идея, что мировая история есть выражение Божьей воли, суд над миром, Weltgericht, как говорил Шиллер, может пониматься по-разному. Гегельянские и аналогичные им попытки это истолковать, я думаю, представляют духовное зло, и от них мы должны решительно отказаться. И как раз историософия — это, наверное, самая большая противоположность истории и историческому чувству. В наше время нет другой такой разрушительной для чувства истории силы, как историософия. Но вот что мне вспоминается.

Еврейский философ Мартин Бубер, иудаист, достаточно непримиримо споривший с христианством, был, однако, открытым человеком. Однажды один из его корреспондентов ему сердито написал: вот я, еврей, был у своего еврейского учителя Бубера. Как я о нем думал! Как я к нему шел! И вот я пришел к нему и что я увидел в его кабинете? Крест! — Поймите правильно: у Бубера не было на стене распятия; будучи иудаистом, он не мог относиться к кресту как к предмету почитания, а будучи серьезным человеком — как к безделушке. Просто на стене висела гравюра, изображавшая вид римского гетто: и там, рядом с гетто, возвышалась церковь, увенчанная крестом. Надо сказать, что эта церковь в течение веков действовала на нервы евреям: она была нарочно выстроена у самого входа в гетто как вызов, как вербовка прозелитов, «выкрестов». И что ответил Бубер? — Да, я повесил на стене эту гравюру, потому что в конкретной реальности истории и гетто, и церковь были рядом, и гравюра напоминает о том, как на самом деле устроил Бог. Можно выдумывать какую угодно историю, но настоящая — одна, и в ней все вместе, рядом друг с другом.

В студенческие годы, в разгар самой первой волны увлечения Индией, я ответил своему собеседнику: «Вы понимаете, что не так интересно любить индусов, потому что мы, русские, никогда ничем индусов не обидели. И они никогда ничем нас не обидели. Я лучше употреблю свою маленькую жизнь на попытку любить те народы, с историей которых реально переплелась история моего народа, так что нам есть что прощать друг другу».

Недаром в Евангелии велено любить ненавидящих. Это не просто значит, что нужно избегать ненависти, что было бы скорее буддистской темой. На самом деле человек, который нас ненавидит, — это очень близкий человек, с которым мы неразрывны, в одном сюжете. Единственное, что можно сделать, — это любить. На самом деле единственный выход. Не просто для того, чтобы предотвратить кровопролитие, не просто для практической, в этом случае — утилитарной, хотя и доброй цели, — смягчить острый угол.

Ненависть на самом деле очень тесно связывает. У Честертона даже сказано, что она унифицирует, между тем как любовь — дифференцирует. Справедливость такого суждения особенно ощущается сейчас, когда все виды этнической и конфессиональной нетолерантности имеют скорее фантомную психологию, чем реальную. Действительно, люди, которые любят друг друга, становятся каждый самим собой: это многоголосие, где музыкальные партии разделены. Это не унисон. А люди, которые ненавидят друг друга, начинают, как в зеркале, копировать действия врага и его телодвижения.

Под конец могу сказать про себя, что я-то очень живо ощущаю свою идентичность как русского человека. Если бы у меня не было друзей среди евреев, латышей, грузин, немцев, англичан, кого еще? — я никогда бы по-настоящему не узнал, до чего я русский. Различие национальных типов делает возможным взаимопонимание, которое всегда включает в себя элемент любящей усмешки, даже доброй насмешки — и над собой, и над другим. Бесконечны, совершенно неисчерпаемы возможности юмора, связанные с тем, что человеческие породы такие разные... Давно подмечено, как мужчина и женщина, которые действительно любят друг друга, которым хорошо вместе, непрерывно извлекают возможности юмора из того, что он мужчина, а она женщина. Эти возможности даны и этническим различиям людей. А вот психология и идеология злобы — это чудовищная мертвая серьезность, та точка, где уже невозможно смеяться иначе, как саркастическим, злым смехом, который на самом деле судорога, а не смех.

Простая истина, банальный трюизм, который все-таки нелишне повторять: всякий человек, который в духе своем убивает другого человека, убивает себя. Ему дана власть, собственно, над собой. И национальный экстремист имеет власть причинить настоящее зло только своему народу. Конечным исходом гитлеризма была ликвидация единого немецкого государства, не говоря уже о ликвидации немецкой культуры в ее традиционных формах. Ненависть всегда в конечном счете обращается на свое. Кажется, одно из самых сильных доказательств того, что история управляется все-таки духовными законами, — непреложность, с которой это происходит. Поэтому мои собственные мотивы, когда я не могу принять русского варианта «новой нетерпимости», — национально русские, до эгоизма. По отношению к другим народам я имею естественные чувства: вины, стыда, сочувствия. Но страшно за Россию. Каждая единица энергии злобы, произведенная в ее недрах, повредит в конечном счете только ей. Только нам.

А в моей собственной жизни очень сильным мотивом, удерживавшим меня всю жизнь от чувства ненависти к кому бы то ни было, служит вполне эгоистическое сознание, что если я когда-нибудь позволю себе это чувство, то я уже не смогу думать и писать в свою меру. Если рука пианиста, лежит на клавишах, как ей положено, ей не сжаться в кулак, — два положения несовместимы.

Аверинцев С. С. «Век XX и мир». 1990, № 7.

С. А. Аскольдов

«РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

«Можно думать, что предваряющие и намекающие формы нашего последнего апокалипсического периода, по существу сливающегося с царством Антихриста, были и в прошлом человеческой истории. Эти формы нужно искать в следовавших за революционными движениями периодах политических реакций. В этих реакциях характерно именно утомление и общее безверие, позволяющее принимать все и со всем мириться. Наиболее характерным в этом был последний период французской революции, а также эпохи директории, консульства и даже Наполеона. В самом Наполеоне было нечто апокалипсическое и антихристовое. Это - его циническая утилизация Христианства, как орудия его личной политической власти, при полном его безверии и внутренней противоположности Христианству. Отделение Церкви от государства, введенное революцией, было менее опасной для Христианства мерой, чем наполеоновский конкордат, по которому первому консулу, а потом императору предоставлялось право назначать архиепископов и епископов, а учащимся в особом катехизисе внушалось, что «почитать императора и служить ему все равно, что почитать и служить самому Богу». Уже на острове св. Елены Наполеон раскрыл свои планы, по которым фактическим руководителем и повелителем в области церковной жизни был бы он сам. «Я, — говорил Наполеон,— возвысил бы папу выше всякой меры, окружил бы его великолепием и почетом. Я устроил бы так, что ему нечего было бы сожалеть об утраченной светской власти, я сделал бы из него идола, и он оставался бы около меня. Париж стал бы столицей христианского мира и я управлял бы религиозным миром так же, как и политическим». Все эти черты религиозной политики Наполеона являются чрезвычайно многозначительными, если принять во внимание, что Наполеон по существу мечтал о всемирной монархии и наполовину уже осуществил свою мечту, покорив почти всю Европу. Если Вл. Соловьев «угадал» Антихриста, то Наполеон гораздо более на него похож, чем какой-нибудь Робеспьер или кто-либо другой из породы «тигров» революции, открытых гонителей Церкви. Открытая вражда государства к Церкви скорее может служить к ее возрождению через мученичество. Но именно предательское покровительство может водворить «мерзость запустения» на святом месте. Наполеону не удалось

это сделать. И дух антихристов в нем, конечно, еще не созрел. Вообще наполеоновский режим дает нам лишь некоторое приближенное подобие того, что ждет человечество у последнего предела.

Для Христианства очень важно, чтобы польза осуществлялась религиозными силами. И если это не удается, если полезное наполняется силами дьявольскими, то Христианство должно отрекаться от этой ненадежной формы внешнего добра, идти внутренне против него, при всем внешнем совпадении религиозных и полезных норм. Царство антихристово — это и есть совершенная организация, в смысле осуществления пользы. Это соблазнительное государство пользы и должны будут отринуть оставшиеся верными Христу в тот момент, когда в том, что по преимуществу является телом Христовым, т. е. в Церкви, произойдет явная подмена Христа, как ее истинного главы, ставленником дьявола, т. е. Антихристом.

Социальная революция на фоне русской действительности несомненно не выдержала испытания даже с точки зрения пользы.

Русскому народу по существу не было никакого дела до социализма и вообще каких-либо теорий; ему нужна была только земля, власть и связанные с достижением этой власти материальные блага, более же всего освобождение от тяжестей войны. По существу оказались от этих теорий и вожди русской социальной революции. Их действиями тоже руководила лишь жажда власти и желание во что бы то ни стало сейчас же осуществить свои замыслы, нисколько не заботясь об их прочности в будущем. Это потому только и могло произойти, что многие видные вожди и представители социализма, как теоретического и именно гуманистического построения, отказались отброшенными в сторону в качестве будто бы защитников буржуазного строя. Вообще государственный переворот октября 1917 г. имел в себе очень мало «социального». Он был противообщественным во всех отношениях, ибо, нарушая все основные условия общественной жизни — собственность, функции управления, международные обязательства, суд, все основные права свободы, выбивая из жизненного строя под злобной кличкой «буржуев» все неугодные крайним демагогам классы и слои общества, он останавливал жизненные функции государства. Только умственная темнота и ослепление страстями наживы и мести могли помешать тому народу, ради которого будто бы производились все эти неистовые эксперименты, видеть, что вместе с буржуазией терпели катастрофу и все необходимые при всяком социальном строе общественные организации, а в недалеком будущем подготовлялись неустранимые бедствия и для того самого пролетариата, который лишь временно извлекал выгоды из создавшегося положения. По существу, под флагом социализма медленно происходил процесс анархического разложения, лишь отчасти сдерживаемый усилиями, правда, достаточно энергичной и смелой, но все же не могущей справиться с разбуженными страстями советской власти.

Дезорганизующая природа всего этого процесса достаточно была выяснена самой жизнью и в печати, чтобы на ней долго останавливаться. Но вовсе и не в психологии злобы и дезорганизации заключается на наш взгляд главное религиозное зло переживаемого процесса. Разве в истории это не повторялось многократно и даже в гораздо более резкой форме, и разве вообще можно требовать от кризисов человеческой общественности соблюдения каких-либо норм? Исторический процесс по природе своей жесток и судьбы человечества куются не в белых перчатках этической невинности. И много зла совершается в силу своего рода роковой неизбежности. Этой неизбежностью были, конечно, связаны и политики революции, как были ею связаны и политики старого режима. Вообще не в разбушевавшихся звериных инстинктах главное зло так называемого «большевистского» переворота и овладения Россией, а в той лжи и в том обмане, в том потоке фальшивых лозунгов и фраз, которыми наводнили сознание народа. Нам уже приходилось высказываться в статье «О связи добра и зла» («Христианская Мысль», 1914 г.), что никогда беззаконные действия не сравнимы по своему удельному весу в качестве зла с упорной ложью и обманом. Всякие действия, как таковые, могут лишь уродовать и обезображивать внешнюю сторону общественного и индивидуального организма. Ложь и обман, сознательно проводимые и сознательно приемлемые, уродуют и искажают душу, дают роковой уклон самым корням душевной жизни и, являясь более глубоким слоем зла, делаются уже долговечными факторами будущих беззаконий. Слова в конце концов больше связывают и закрепляют, чем дела. То же следует сказать и о том зле, которое несут с собою такие болезненные процессы, как революции. Поскольку они протекают во всяческих насилиях и правонарушениях, производимых под влиянием страстей, хотя бы самых низких, мы имеем дело с чем-то более поверхностным и легко поправи-

мым. Но гораздо более роковой для всей последующей жизни народа является именно внутренняя зараза зла, входящая в народную душу в виде лжи и обмана, распространяемых с целью оправдать совершаемое зло. С этой точки зрения все миллионы листков, газет и воззваний, выброшенные в обращение за год революции демагогами пролетариата, не имеют во всей истории ничего себе равного по интенсивности и количеству духовного яда. Поистине ужасен тот цинизм бесстыдства, с которым демагоги революции сегодня обвиняли своих врагов в оттягивании Учредительного Собрания, а завтра, получив власть, уже готовили ему разгон при посредстве военной силы. Вообще все, что до революции ставилось в вину старому режиму в области всякого рода правонарушений, обыски, аресты, казни, убийства, — все это в кошмарной пропорции начало практиковаться при самодержавии демагогов пролетариата под аккомпонимент самодовольного «так и надо».

Практика живых сил эгоизма, вытекающая из принципа боевого социализма, обозначаемого как классовая борьба, ведет именно не к погашению этих сил, а к аккумулированию их. И этот итог социальных революций есть уже несомненное приобретение антихристова начала. Это то начало, которое в столь ясной форме еще впервые возникает в жизни России именно с социальной революцией. В историческом прошлом России имеются великие грехи и беззакония, и среди них крупнейшими являются, быть может, религиозные преследования старообрядцев. Но принципиального гонения на Христианство в ней не было вплоть до 1918 года. И это гонение не случайно связано с социальной революцией. Внутренний пафос того и другого движения по существу один. И нельзя поверить, — этому положительно противоречит множество фактов, — чтобы социальная революция производилась только для блага народа, чтобы это было только гуманистическое движение, выразившееся в искаженных формах. Нет, в нем есть своеобразный вовсе не утилитарный и не этический и даже не эгоистический, а именно религиозный пафос, но только пафос с обратным знаком по отношению к Христианству. Христианство есть религия царства небесного, социализм же есть религия царства земного. И в конце концов весь глубочайший смысл этого своеобразного религиозного идеала вовсе не в том, чтобы люди в этом земном царстве были счастливы, свободны и сыты. Все это приманки и внешние движущие стимулы, тяготеющие поистине к одной цели — к богоборчеству.

Но антихристово движение в России все же приняло еще сравнительно невинную личину злого зверя. Эта личина имеет свою специальную персонификацию в третьем герое русской революции, Ленине. Не надо быть, однако, пророком, чтобы предсказать и его крушение. Слишком очевидно, что человечество не подошло еще к последним граням и тяжело больная Россия выздоровеет, хотя бы и приблизив своей болезнью и себя, и все человечество к настоящей смерти. Снова восстановятся нарушенные формы жизни, снова окрепнут добрые начала жизни, но окрепнет с ними и зло и, наученное неудачами, попытается по-иному овладеть всечеловеческим сознанием. И опять не надо быть пророком, чтобы понять, что соблазн антихристова движения подойдет к человечеству не в обличье злого волка, а именно в обличье человека, одушевленного благороднейшими идеалами и умеющего проводить их в жизнь в заманчивых и этически безупречных формах. Но существо его останется то же самое — создание общественных форм на почве подчинения человеку, как Богу. Конечно, здесь предметом поклонения будет не столько индивидуальный человек, а человечество, как родовое начало. Индивидуальное лицо Антихриста лишь воплотит и олицетворит в себе все вожделения забывшего и отвергнувшего Бога человечества, как бы вручившего ему все свои родовые полномочия и форму власти»

Аскольдов С. А. Сборник статей «Из глубины», Москва—Петроград, 1918 г. Стр. 40—45.

В. Ф. Асмус

ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА И ИДЕЯ НАРОДОПРАВСТВА

В начале 60-х годов XVIII в. появились почти одновременно три важнейших сочинения Руссо: роман «Юлия или Новая Элоиза», теоретическая работа «Общественный договор» и педагогический трактат «Эмиль, или О воспитании». По теме и по содержанию во всех трех работах было много общего. В «Новой Элоизе» Руссо славословит природу и любовь, основывающуюся на непосредственном искреннем чувстве, на пренебрежении к условностям цивилизованного общества. «Общественный договор» развивает идею народоправства,

суверенной власти народа, и проповедует необходимость естественной свободы. «Эмиль» противопоставляет природные добрые задатки человека испорченности и извращениям, какие внесла и вносит в жизнь человека цивилизация.

Из всех названных трех произведений «Общественный договор» — наиболее итоговое и вместе наиболее смелое в выводах. В основе его лежит мысль, что *насилие* не может быть источником *права.* Так как власть необходимо должна быть правомерна, то всякое ее обнаружение и применение должны выражать *волю народа* и могут последовать только в результате *соглашения* — действительного или безмолвного. Государственная власть может быть основана только на общественном договоре, отвечающем воле народа. Существо общественного договора — в том, что каждое отдельное лицо отказывается от всех своих прав и передает их в пользу целого общества. При этом, однако, оно остается неотъемлемым членом всего общества. По мысли Руссо, таким образом достигаются обе основные цели общественного союза: во-первых, достигаются задачи самого общежития; во-вторых, сохраняется и свобода каждого отдельного лица: подчиняясь общей воле, в которой каждый сам участвует, он в последнем счете подчиняется только самому себе. Тема «Общественного договора» и состоит в исследовании, каким образом может быть найдена форма ассоциации, «которая всеми общими силами охраняет и защищает личность и имущество каждого своего члена и в которой каждый, соединяясь со всеми, повинуется все-таки только себе самому и остается таким же свободным, как и раньше».

Трудность задачи, которую поставил Руссо, очевидна. С одной стороны, согласно его пониманию, в сфере юридических отношений каждый отдельный человек должен повиноваться обществу в целом, и при этом само повиновение его должно быть полным и безусловным: высший приговор должен иметь безусловную и всеобщую обязательную силу. Источником таких приговоров может быть только общество в целом или его полномочные органы. В то же время, с другой стороны, Руссо хотел сохранить во всей неприкосновенности и *личную* свободу каждого отдельного человека. Он хотел, чтобы, подчиняясь и повинуясь обществу, всякая отдельная личность подчинялась и повиновалась только самой себе.

Чтобы достичь этой — двойной — цели, Руссо преобразовывает само понятие о *личном* праве. Он наделяет каждое отдельное лицо неотчуждаемым правом — *участвовать во всех общих решениях.* Тем самым личное право превращается у него в право *политическое.* Общество Руссо — общество, в котором царит *полное народоправство.* В таком народоправстве Руссо видит постоянно действующую и единственную форму всякого политического общежития. Для Руссо это — идеальная форма, в которой приводятся в единстве оба всегда противоборствующих и, казалось бы, едва согласимых начала: общественное и личное.

В «Общественном договоре», так же как и в «Рассуждении о происхождении неравенства», Руссо показывает неизбежность когда-то состоявшегося перехода из состояния естественного в общественное. Однако оценка обоих этих состояний в позднем трактате уже изменилась сравнительно с оценкой их в более ранней диссертации. По времени написания обе работы отделяет всего восемь лет, но разница в трактовке ощутимая. Гражданское общество, возникшее на основе общественного договора,— *высшая* ступень в сравнении с обществом естественным. Вместо того чтобы разрушить естественное равенство, общественный договор, «напротив, замещает моральным и законным равенством все то физическое неравенство, которое природа могла внести между людьми».

Правда, в гражданском состоянии человек лишает себя некоторых выгод, которые он извлекает из природы. Зато взамен он приобретает выгоды гораздо более крупные: «его способности упражняются и развиваются, его идеи расширяются, его чувства облагораживаются, вся его душа возвышается».

В результате то, что человек теряет вследствие общественного договора,— «это его естественная свобода и безграничное право на все, чем он владеет». То, что он выигрывает,— «это гражданская свобода и право собственности на все, чем он владеет».

Чтобы оценить должным образом все значение перехода «естественного состояния» в гражданское, необходимо, по Руссо, строго отличать свободу *естественную* от *гражданской.* Пределом естественной свободы являются только силы индивида, пределом гражданской — общая воля. Другими словами, необходимо отличать владение, которое является только вследствие силы, от *собственности,* которая может быть основана только на положительном праве.

Выдающееся приобретение гражданского состояния — *моральная свобода.* Только она одна делает человека господином над самим

собой. Пока человек движим лишь вожделением, он находится в рабстве. Напротив, повинуясь закону, который он предписал сам себе, он обретает свободу.

Понятием Руссо об общественном договоре определяется и его понятие о верховной власти в государстве. По учению Руссо, власть эта может состоять только в соединенной воле всех. «Только одна общая воля может направлять силы государства согласно цели его учреждения, которой является общее благо». Главные признаки верховной власти — *неотчуждаемость* и *нераздельность*. Если бы верховная власть могла быть отчуждаема, то это значило бы, что общая воля заменена частной, а это, в свою очередь, означало бы нарушение первоначального договора, которым было установлено гражданское общество, иными словами — уничтожение политического тела.

Из неотчуждаемости верховной власти Руссо выводит как прямое следствие невозможность народного представительства. Верховная власть не может быть представлена по той же причине, по какой она не может быть отчуждаема. Заключенная во всеобщей воле, она не имеет представителя: она или одна, или другая — середины нет. Поэтому народные депутаты, утверждает Руссо, не могут быть представителями народа: они только его комиссары и ничего не могут решать окончательно. Всякий закон, не утвержденный целым народом,— ничто, он — не закон (см. там же, 154). Подлинный закон есть только объявление всеобщей воли. Отсюда следует, что в отношении *законодательной* власти народ не может иметь представителя. Однако он может и даже должен иметь его в *исполнительной* власти, так как она — только сила, прилагаемая к закону. Другое дело — власть законодательная. Как только народ избирает себе представителей, он больше уже не свободен, он больше даже не существует (il n'est plus libre; il n'est plus).

Таким образом, из неотчуждаемости верховной власти Руссо вывел необходимость отказа от системы народного представительства, на место которого выдвигается опрос каждого отдельного гражданина общества, т. е. *плебисцит*. В государстве Руссо все законы, относящиеся к функции верховной власти, должны приниматься на основе плебисцита.

Но может ли плебисцит обеспечить порядок, при котором принятое по плебисциту решение или закон будут действительно выражением *общей воли*? Ведь каждый участвующий в голосовании выражает свою *личную* волю. Каким же образом сумма этих личных волеизъявлений, между которыми, вообще говоря, может быть разногласие будет все же представлять *общую волю*? Или, как спрашивает сам Руссо, «каким образом человек может быть свободным и в то же время принужденным сообразоваться с волей, которая не есть его воля? Каким образом несогласные свободны и вместе с тем подчинены законам, с которыми они не согласны?».

Руссо полагает, что сама такая постановка вопроса ошибочна. Когда в народном собрании вносят на голосование закон, то «голосующих спрашивают не о том, согласны ли они с предложением или отвергают его, а о том, соответствует ли оно всеобщей воле, которая является их волей». Тем, что участник плебисцита подает свой голос, он высказывает мнение по поставленному вопросу, и результатом подсчета голосов является объявление всеобщей воли. Если даже побеждает мнение, противоположное моему, то это доказывает вовсе не то, что голосование не выражает *общей* воли, а только то, что я ошибся, что я считал общей волей, ею не оказалось. Если же взяло бы верх мое личное мнение, то я «сделал бы не то, что я желал сделать, а именно тогда я не был бы свободен», ведь именно в таком случае это было бы решением не общей воли, а частной.

Второй главный признак верховной власти — ее *нераздельность*, или *неделимость*. Верховная власть неделима (est indivisible), так как воля или есть всеобщая воля, или ее вовсе нет; она или воля народного организма (du corps du peurle) или только какой-либо одной его части. Писатели и теоретики политических наук делят верховную власть на законодательную и исполнительную; они выделяют в ней право установления и взимания налогов, право суда и войны. Руссо отвергает все эти деления. Все они основываются на одной ошибке, состоящей в том, что за *части* верховной власти принимается то, что есть лишь ее *эманация*. Так, ни акт объявления войны, ни акт заключения мира не есть закон, а лишь *применение* закона, частный акт, определяющий случай закона.

Так как общая воля — выражение общих интересов и всегда стремится к общему благу, то она *всегда права*. Опыт показывает, однако, что народ может быть обманут: ему могут быть навязаны или внушены ошибочные суждения, и тогда может показаться, будто народ хочет не того, чего ему следовало бы хотеть.

Возможность ошибки народа, по-видимому, противоречит утверждению о всегда правой общей воле. Но, по Руссо, противоречие здесь

только кажущееся. Чтобы снять противоречие, необходимо установить различие между *«общей волей»* (la volonte generale) и *«волей всех»* (la volonte de tous).

«Общая воля» — то, в чем совпадают или сходятся все индивидуальные, или частные, воли. Такое совпадение необходимо должно существовать. «Если бы не существовало такой точки, в которой сходились бы все интересы, никакое общество не могло бы существовать. Только одним этим общим интересом и должно управляться общество».

В отличие от «общей воли» «воля всех» есть только совокупность частных воль, каждая из которых в отдельности преследует свой *особый* интерес. Если из «воли всех» откинуть все имеющиеся разногласия, то останется некоторое среднее мнение. Оно-то и будет «общей волей». Только об этом среднем мнении и можно сказать, что оно — «общая воля» и что оно всегда право.

Учением этим исключается допущение *партий*, борющихся в обществе между собой и добивающихся большинства в голосованиях. Какова бы ни была партия, ее воля, по Руссо, всегда лишь *частная* воля. Поэтому никакая партия не должна заявлять притязания на главенство. Как только в государстве допускается борьба партий, «общая воля» исчезает. Поэтому для верного выражения «общей воли» необходимо, чтобы в государстве не было ни частных обществ, ни партий: каждый гражданин должен подавать свой голос только согласно своему личному мнению. При подаче голосов должно быть исключено всякое соглашение с другими. Только при таком порядке достигается, по Руссо, выражение «общей воли». Вместе с тем достигается и то, что народ никогда не может быть обманут.

Установленная общественным договором верховная власть будет безграничной, или абсолютной. Только государство — полномочный судья в том, чего оно требует от своих граждан. В то же время соединение отдельных лиц в политический союз необходимо предполагает безусловную взаимность. Чтобы общая воля могла правильно действовать, необходимо, чтобы каждый подчинялся только такому решению, в котором он сам же и участвует.

Отсюда следовало, что законы, устанавливаемые верховной властью, могут быть *только общими*. Верховная власть может издавать только такие законы, действие которых простирается одинаково на всех. Всякие частные определения и постановления, утверждает Руссо, например определение наказаний, не входят в сферу компетенции верховной власти. Вторгаясь в область частных постановлений, верховная власть теряет свое значение «общей воли»: она превращается в частную волю одних лиц относительно других. Исконная и неотчуждаемая задача верховной власти — законодательство. Но самый закон есть формулировка именно «общей воли» относительно общего предмета. Общий характер законов неразрывно связан, по Руссо, с *равенством* всех граждан государства. «Общественный договор,— поясняет Руссо,— устанавливает между гражданами такое равенство, в силу которого все они, принимая на себя обязательства, подчинены одинаковым условиям и все должны пользоваться равными правами».

Но если главная задача верховной власти — законодательство, то кто будет в государстве законодателем? Кто будет выносить на плебисцит касающиеся всех общие законы?

Таким законодателем не может быть, по Руссо, ни народная масса, ни отдельные лица. Сам народ всегда *желает* своего блага, но он сам не всегда его *видит*. Напротив, отдельные лица *видят* благо, но, видя его, в то же время часто *отвергают* его. Чтобы найти наилучшие правила для общежития народов, «понадобился бы высший ум (une intelligence superieure), который видел бы все человеческие страсти, но не испытывал бы ни одной из них; который не имел бы никакого отношения к нашей природе, но до основания знал бы ее; счастье, которого не зависело бы от нас и который все же пожелал бы заняться нашим счастьем; который, наконец, откладывая на далекое будущее свою славу, должен был бы работать в одном столетии, а наслаждаться — в другом. Нужны боги, чтобы давать законы людям».

И действительно, доказывает Руссо, во всех отношениях законодатель в государстве должен быть человек необыкновенный — не только по своему гению, но и по своему положению. Он — не магистратура и не верховная власть. Он — особая и высшая должность, которая не имеет ничего общего с обычной властью. Это — должность, которая учреждает республику, но не входит в ее учреждения. В самом деле, «если тот, кто повелевает людьми, не должен повелевать законами, то и тот, кто повелевает законами, не менее того не должен повелевать людьми».

Законодатель должен решать задачу, превышающую человеческие силы. В то же время он лишен всякой власти, необходимой для решения самой задачи, так как законодательная власть принадлежит

только народу. Единственное средство, которым располагает законодатель,— убеждение. Но чтобы народ ног быть убежден его аргументами, необходимо, чтобы этот народ *был уже переделан, изменен* законодательством: он должен быть способен понимать *отдаленные*, а не только ближайшие цели и должен предпочитать благо общее благу частному. Для выполнения этих условий, очевидно, необходимо перевернуть обычное отношение между причиной и действием: «Чтобы народ при своем возникновении мог одобрить здравые политические положения и следовать основным правилам государственного разума, необходимо было бы, чтобы действие могло бы стать причиной... и чтобы люди были до законов тем, чем они должны стать вследствие их».

Для преодоления всех этих трудностей оставался, согласно Руссо, только один путь: так как законодатель не мог пустить в ход ни власть, которой он не располагал, ни убеждение, которое не достигало цели, то он должен был прибегнуть к авторитету другого порядка — выдать себя за провозвестника воли богов. Он приписал собственную мудрость богам, чтобы народы подчинялись законам государства так же, как законам естественным, и чтобы они повиновались, будучи при этом свободными, и покорно несли «иго общественного счастья». Решение верховного разума, превышающего уровень простого разума, законодатель вложил в уста бессмертных богов, чтобы силой божественного авторитета увлечь тех, кого не могло убедить человеческое благоразумие.

Однако не каждый человек может заставить верить себе, когда он объявляет себя толкователем богов. Единственное чудо, которым законодатель может доказать свою миссию,— великая душа самого законодателя. Пустое обольщение дает лишь кратковременную связь, и только мудрость делает ее прочной. Такую мудрость Руссо находит в древнем еврейском законодательстве, в мусульманском законодательстве. Надменная философия или ослепленный партийный ум видят в авторах этих законов только удачливых обманщиков. Напротив, по Руссо, настоящий политик удивляется в этих законах великому и могучему гению, который живет в долговечных учреждениях (aux etablissements durables).

До сих пор речь у Руссо шла о трудных условиях, при которых только и может возникнуть хорошее законодательство. Но трудности возникают и тогда, когда хорошее законодательство уже возникло и когда речь идет об условиях, при которых это законодательство может быть принято и усвоено народом. Мудрый законодатель не может издавать законов, как бы они ни были хороши сами по себе, не обсудив предварительно, в состоянии ли народ, для которого он их предназначает, исполнять их. На земле проживали народы, которые никогда не могли бы перенести хороших законов. Даже народы, которые способны к этому, имеют для этого в течение всей своей исторической жизни слишком короткий срок. В этом отношении народы похожи на отдельных людей: послушными они бывают только в молодости — в старости они становятся неисправимыми. Когда обычаи народа установились и когда вместе с ними укоренились предрассудки, желание изменить их оказывается предприятием не только бесполезным, но и опасным.

Поэтому приходится ждать наступления зрелости народов, прежде чем пытаться подчинить их законам. Однако распознать зрелость народа не всегда легко; если не дождаться ее, то весь труд будет бесполезен. Один народ созревает для дисциплины при самом своем возникновении, другой — только через десять веков.

Но для успешного усвоения мудрых законов требуется не только выбрать подходящее для этого и для каждого народа строго определенное и ограниченное время. Но менее важно, по мысли Руссо, чтобы государство по своей территории не было ни слишком обширным, ни слишком ничтожным. «Для каждого политического тела,— говорит Руссо,— существует *максимум* силы, который оно не должно превосходить и от которого оно часто удаляется посредством своего увеличения».

Руссо развивает ряд доводов против чрезмерной величины государства. В числе этих доводов на первом месте он ставит тот, согласно которому трудность управления государством растет пропорционально росту его территории. Как гиря становится тяжелее на конце большого рычага, так и административное управление страной — при больших расстояниях — становится более затруднительным. Не меньшее значение для обременительности управления имеет возрастание числа ступеней административного подчинения. Каждый город имеет свое управление, оплачиваемое народом, каждый округ — свое, также оплачиваемое народом. По мере дальнейшего восхождения каждая провинция, губернаторство, сатрапия, вице-королевство оплачиваются все дороже и всегда за счет все того же несчастного народа. Наконец, наверху — высшая администрация, которая подавляет всех и все. «Такое непосильное бремя,— утверждает Руссо,— беспрестанно истощает подданных; они далеко не пользуются лучшим управлением благода-

ря этим различным подразделениям администрации; ими управляют гораздо хуже, чем, если бы над ними была только одна власть».

Но для слишком большого государства одинаково неприемлем не только тот случай, когда в нем действуют одни и те же законы, но и тот, когда законы эти различны. Одни и те же законы, утверждает Руссо, не могут годиться для стольких различных провинций, у которых разные нравы, противоположные климаты и «которые не могут перенести одну и ту же форму правления (qui ne peuvent souffrir la meme forme de gouvernement)». Но и различные законы не пригодны для чрезмерно большого государства: среди народов, которые имеют одного главу, состоят в постоянном общении, переезжают друг к другу, заключают между собой браки и подчиняются различным обычаям, различные законы порождают только смуту и замешательство. Под бременем этих противоречий тело чрезмерно большого государства «опускается и погибает, раздавленное собственной тяжестью».

Но и тогда, когда государство *незначительно* по своей территории, возникают свои особые трудности *и* противоречия. Существуют не только доводы *против* больших размеров государства, но и веские доводы *за* увеличение его размеров, территории, населенности. Чтобы быть прочным и устоять при потрясениях, которые время от времени выпадают на его долю, государство необходимо должно обладать известным базисом. При неизбежном стремлении всех государств к увеличению за счет своих соседей государство вынуждено делать усилия для своего сохранения. В этом положении государства слабые, мелкие рискуют быть скоро поглощенными, а крупные, напротив, имеют шансы отстоять свое существование.

Таким образом, существуют соображения и в пользу расширения, и в пользу сокращения величины государства. Поэтому далеко не последний талант политика состоит, по Руссо, в том, чтобы найти между первыми и вторыми доводами отношение наиболее выгодное для сохранения государства. Сам Руссо, «гражданин Женевы», подданный маленького государства, расположенного в горах Швейцарии и окруженного более крупными европейскими державами, склонялся скорее к доводам в пользу сокращения. Он полагал, будто доводы в пользу расширения, будучи внешними и относительными, «должны быть подчинены другим, которые являются внутренними и абсолютными».

Таковы различные условия, соблюдение которых необходимо, по теории Руссо, для учреждения законов и для их исполнения и соблюдения. В 10-й главе II книги «Общественного договора» Руссо сводит все эти условия в некоторый итог. На вопрос, какой народ способен воспринять законодательство, Руссо отвечает перечнем его признаков. Это будет такой народ, который, «будучи уже некоторым образом связан происхождением, интересами или соглашением, еще не носил настоящего ярма законов; такой, который не имеет сильно укоренившихся обычаев и суеверий; такой, который не опасается быть раздавленным внезапным нападением; который, не входя в споры своих соседей, может оказать сопротивление каждому из них; пользуясь одним из них, отразить нападение другого; такой, каждый член которого может быть (вследствие малых размеров государства. — *В. А.*) известен всем и который не принужден наложить на человека большую тяжесть, чем та, которую тот способен нести; такой, который может обойтись без других народов и без которого может обойтись всякий другой народ; такой, который не богат и, не беден и сам может удовлетворить себя; наконец, такой, который соединяет твердость старого с послушанием молодого народа».

Соединение всех этих признаков, или условий, крайне редко; существующие в современном обществе недостатки — главное препятствие, которое должно быть устранено, для того чтобы более совершенное законодательство могло осуществиться. Дело законодательства затрудняет не столько то, что следует учредить, сколько «то, что необходимо разрушить (ce qu'il fa ut detruire)». Главная причина, по которой успех в преобразовании законодательства так редок, — невозможность найти простоту природы, соединенную с потребностями общества. Именно поэтому, думает Руссо, мы видим так мало государств с хорошим законодательством.

Учение Руссо о законодательстве не есть только формально-юридическая теория государства, государственной власти и возникающих в обществе законов. В «Общественном договоре» горячо бьется пульс *социальной* мысли, звучат лозунги *демократической* программы преобразования общества.

Исследуя, в чем состоит величайшее благо, которое должно быть целью всякой законодательной системы, Руссо утверждает, что оно обусловлено двумя главными вещами — *свободой* и *равенством*. Свободой, так как всякая зависимость частных лиц есть в то же время сила, отнятая у государственного организма: каждый гражданин должен быть совершенно независим от других и вполне зависим от цело-

го. И в то же время высшее благо обусловлено *равенством*, так как свобода не может существовать без равенства.

При этом под равенством, поясняет Руссо, вовсе не следует понимать, что у всех членов общества степени власти и богатства должны быть совершенно одинаковы. Необходимо только, чтобы мощь отдельного лица не доходила до какого бы то ни было насилия и чтобы оно действовало только в силу своего положения и на основе законов. Что касается богатства, то необходимо только то, чтобы ни один гражданин не был богат настолько, чтобы купить другого, и чтобы никто не был настолько беден, чтобы продать себя. Это предполагает в отношении сильных ограничение богатства и влияния, а в отношении слабых — ограничение корыстолюбия и алчности.

Руссо предвидит, что о рисуемом им равенстве могут сказать, будто оно — лишь умозрительная химера, что оно не может осуществиться в действительности. Но даже если это так и если зло неизбежно, то следует ли, спрашивает Руссо, что его не надо, по крайней мере, подчинить известному порядку? Именно потому, что сила вещей всегда стремится разрушить равенство, сила законов должна всегда стремиться к поддержанию его.

В этих рассуждениях Руссо, очевидно, различает равенство *юридическое* и равенство *фактическое.* Юридическое равенство он признает во всем объеме: на основе общественного договора все граждане *равноправны.* Другое дело — *фактическое* равенство: недостижимое в абсолютном смысле, оно должно все же быть установлено — в относительных границах — в зависимости оттого, что необходимо для сохранения свободы.

Таковы главные цели хорошего законодательства. Но конкретное их определение не должно быть, предупреждает Руссо, жестким: главные цели всякого хорошего законодательства должны видоизменяться в каждой стране — в зависимости от отношений, порождаемых столько же характером местности, сколько характером ее обитателей: «именно на этих отношениях надо основывать для каждого народа особую законодательную систему, которая являлась бы наилучшей,— может быть, не по существу, а для государства, которому она предназначена». Помимо правил, общих для всех народов, каждый народ, по мысли Руссо, заключает в самом себе нечто, что делает его законодательство пригодным только для него одного («rend sa legislqtion proprе a lui seul»).

В конечном счете, критерием и мерой совершенства конституции может быть, согласно основному взгляду Руссо, только ее соответствие «естественным отношениям»: прочной и долговечной ее делает такое соблюдение соответствия, при котором «естественные отношения и законы всегда совпадают во всех пунктах (les rapports naturels et les lois tombent toujours de concert sur les memes points)».

Из сказанного видно, насколько далека развиваемая Руссо теория законодательства от метафизического доктринерства. Руссо не абсолютизирует какую-либо одну форму правления и какой-либо один тип законодательства. «Когда безотносительно спрашивают (quant on demande absolument), какой образ правления наилучший,— поясняет Руссо,— то ставят вопрос неразрешимый и неопределенный... на него можно дать столько же верных ответов, сколько возможно комбинаций в абсолютном и относительном положении народов». Но если бы спросили, по каким признакам можно узнать, хорошо или плохо управляется данный народ, то, по мнению Руссо, вопрос мог бы быть разрешен фактически. Для этого решения необходимо вопрос о законодательстве, принятом в обществе, поставить в соответствие с действующими в нем обычаями, нравами, а главное, с характерным для него общественным мнением (opinion). Руссо знает, что это — «область, незнакомая нашим политикам», но он утверждает, что именно от нее «зависит успех всех других (depend le succes de toutes les autres)».

Взгляды эти Руссо проповедовал не только как теоретик. Его одобрительный отзыв о мужестве, с каким корсиканцы защитили свою свободу, внушил П. Паоли, деятелю освобождения, мысль просить Руссо составить проект конституции Корсики. В 1765 г. Руссо взялся за составление проекта, но работа эта не была завершена.

Соблазн применить на практике философские принципы законодательства возник перед Руссо еще раз тогда, когда ому предложили написать проект конституции для Польши. Его «Соображения об образе правления в Польше», написанные зимой 1771—1772 гг., так же как и «Проект конституции для Корсики», показывают, какое большое значение придавал Руссо народным обычаям и нравам, ставя их выше писаных законов, предписывающих или запрещающих.

За восемь лет, прошедших между написанием «Рассуждения о происхождении неравенства» и «Общественного договора», во взглядах Руссо на «естественное» и «общественное» состояние произошли перемены. В «Рассуждении» Руссо утверждал, будто само развитие

общества с внутренней необходимостью ведет к водворению деспотии. В «Общественном договоре» Руссо уже не видит в этом переходе непреложной необходимости: только злоупотребление правительства, а не внутренняя необходимость развития общества отнимает у народа его первоначальную свободу. В момент, когда злоупотребившее своим положением правительство захватывает верховную власть, «нарушается общественный договор и простые граждане, возвращаясь по праву к своей естественной свободе, принуждены, но не обязаны повиноваться (sont forces, mais non pas obliges d'obeir)».

«Общественное состояние» налагает на членов общества ряд ограничений, неизвестных им в «естественном состоянии». Однако одновременно с этими ограничениями члены гражданского общества испытывают и ряд благодетельных следствий происшедшего перехода. В «общественном состоянии» безотчетный инстинкт становится *справедливостью*, непосредственные влечения — *правом* и *долгом*. Даже ограничение свободы имеет — в качестве благодетельного результата — совершенствование душевных способностей: чувствований и особенно образа мыслей.

Руссо много сделал для того, чтобы развитые им в «Общественном договоре» положения и рекомендации не казались слишком угрожающими существующему порядку. Основные идеи трактата смягчаются и затушевываются рядом оговорок и разъяснений. Но, несмотря на все это, читателям «Общественный договор» казался торпедой, взрывающей существовавший строй. В его идеях видели призыв к восстанию против угнетающего общество абсолютизма. Книга Руссо была осуждена в Париже. Но и в маленькой республиканской Женеве, и в Берне ее постигла та же участь. Женевский совет постановил сжечь «Общественный договор», а его автора немедленно арестовать, если он осмелится ступить на территорию республики.

Но когда во Франции разразилась революция и когда в ходе этой революции на первый план политической борьбы выдвинулись *якобинцы*, их вожди нашли в «Общественном договоре» настоящий кодекс революционного действия. Такое значение книга Руссо получила для Л. Сен-Жюста и особенно для Робеспьера. Историк французского Просвещения Дж. Морлей находит, что некоторые абзацы в декрете Комитета общественной безопасности даже «могли бы быть приняты за отрывок из «Общественного договора».

Особенно сильным было революционизирующее действие мысли, согласно которой во всех случаях, когда общественный договор нарушен и когда граждане остаются под властью силы, они имеют право возвратиться к своей естественной свободе: лишь бы только они были для этого достаточно сильны. Это положение Руссо якобинцы рассматривали как провозглашение общей обязанности — восстать против деспотического правительства. И таким Руссо оставался в сознании не только революционеров Франции, но и передовых людей других стран Европы. «Защитником вольности и прав» его назвал наш А. С. Пушкин, и в этой характеристике с обычной для Пушкина точностью отразилось впечатление, какое трактаты и идеи Руссо производили на мыслящую Европу.

Асмус В. Ф. Историко-философские этюды. М. Мысль, 1984. Стр. 106—120.

А. С. Ахиезер

СПЕЦИФИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ПУТИ РОССИИ

Специфика исторического пути России уже давно является предметом ожесточенных споров. Они часто далеки от диалога знания и незнания, дискуссий ученых между собой. С самого начала проблема самобытности приняла характер острейших столкновений по поводу путей России, по поводу ответа на вопрос, что это за страна среди других стран и народов. Поэтому споры приобрели острейший политический характер. При обсуждении проблемы самобытности слишком часто господствуют эмоции, мифология берет верх над научным подходом. Даже сам выбор проблемы самобытности для исследователя чреват тем, что его «запишут» либо в число сторонников реформ, исходящих из отсутствия, малой значимости самобытности страны, либо отнесут к ее противникам, которые противостоят этим проектам, ссылаясь на «особую стать» России.

Тем не менее наука собрала для решения проблемы самобытности исторического пути России значительный материал, хотя масштабы ее изучения и определенная узость самой постановки проблемы не идет ни в какое сравнение с ее значением в жизни общества.

1. Самобытность и специфика российской истории

Исключительно большое значение проблемы самобытности в культуре России объясняется тем, что ее возникновение было формой попытки ответить на вопрос о специфике России, русской культуры,

народа среди других народов и культур и одновременно попыткой самоопределения места и роли интеллигенции в обществе, попыткой погружения интеллигенции в стихию народного духа. Славянофил К. Аксаков писал: «народности [...] самобытного воззрения и недостает нашей умственной деятельности»[1]. Эта идея включала «сознание нравственной и умственной независимости...», надежду на то, что она «освободит и воздвигнет наше самостоятельное народное русское воззрение, и тогда только начнется самобытный, наш общечеловеческий подвиг, подвиг, невозможный без силы народности»[2]. Это был шаг на пути углубления диалога между духовной элитой и народом, социокультурными группами. И действительно, славянофилы превратили народную культуру в неотъемлемый фактор движения мысли духовной элиты, интеллигенции, власти.

Тем самым открывался путь для дискуссий, для столкновений по поводу содержания этой самобытности. Конкретное понимание народной культуры получало у интеллигенции различные интерпретации, от преклонения перед ее реальным или мнимым содержанием до попыток изобразить ее в лице фантастических гибридов, сочетающих стремление к всечеловечности, к вселенскому духу с проповедью изуверского национализма, отрицанием за Западом права называться христианским миром[3] и т. д. Эклектические представления о самобытности служили основой для различного рода столь же мало обоснованных интерпретаций истории России, например, для представлений о том, что Россия, начиная с реформ Петра I, потеряла свою самобытность, что она шла с тех пор не по настоящему пути и т. д. Не касаясь содержательного анализа такого рода представлений, следует лишь обратить внимание на то, что они характеризуются слабым интересом к своим собственным научным основаниям и повышенными личными пристрастиями. Противоборствующие стороны всегда опирались на мифологические представления о самобытности, на общие или противоположные иллюзии.

Сегодня в условиях жестокого кризиса перед лицом неспособности овладеть ситуацией наблюдаются массовые (главным образом в газетах) обращения к проблеме самобытности разного характера: «это возможно только у нас», «неудачи реформ объясняются тем, что не учитывается своеобразие России», говорят также о «пресловутой самобытности» и т. д. Наука практически не включается своим арсеналом в обсуждение этой проблемы, оставляя ее решение расхожим мифам. В этой ситуации в основу проектирования реформ неизбежно кладется иллюзорное, несбалансированное представление о мотивах социально значимых поступков людей, о механизмах изменений в обществе.

Назрел переход от мифологического этапа обсуждения, исторически связанного с представлением о «самобытности», к научному исследованию этой проблемы. При этом целесообразно перейти к понятию специфики. Оно встроено в современный научный язык и вполне отражает суть проблемы. Его применение не может носить механический характер. В каждом конкретном случае содержательное определение специфики должно включать установление ее меры, ракурса, уровня абстракции. В этом поиске необходимо избежать опасности слишком абстрактного подхода, например, совпадающего с поисками отличия человека от дочеловеческих форм жизни, специфики человека среди биологических видов. Но при этом необходимо избежать и слишком конкретного подхода, то есть он не может сводиться к специфике одежды, языка, антропологических черт и т. д. Гигантская страна осмысляла свою специфику, сравнивая себя с целыми континентами. Очевидно, нужен поиск меры абстракции этого подхода, уровня обобщения, адекватного поставленной задаче. Поиск специфики народа и общества должен вестись на том уровне, где в истории возникают существенные в масштабе мирового исторического процесса различия между странами и народами, между масштабными периодами самой истории. Для этого нужно в мировой истории выявить максимально обобщенные, максимально значимые качественные сдвиги, необходимо сделать шаг в конкретизации абстрактного понимания мировой истории, то есть перейти на уровень цивилизаций, к изменениям, достигающим цивилизационного масштаба. Этот подход требует особой типологии цивилизаций, то есть выявления максимально обобщенных фаз, элементов, сторон мирового исторического процесса.

Под цивилизацией понимается основная, максимально обобщенная типологическая единица классификации стран и народов, которая фиксирует наиболее существенное их отличие между собой и одновременно объединяет их на основе представления о единстве человеческой истории. В основе типологии цивилизаций должно лежать достаточное основание, обоснованный принцип. Я рассматриваю циви-

[1] К. А. Аксаков. О русском воззрении, в кн. Русская идея. Москва. 1992. Стр.111.
[2] Там же, стр.116.
[3] Н. А. Бердяев. Душа России, в кн. Русская идея, cit. Стр. 301.

лизации как особые проявления всемирно-исторического процесса, единого и одновременно расчлененного человечества, истории, постоянно порождающей различия в качестве своих этапов и форм. Без такой конкретизации истории само представление о ней, о ее единстве теряет реальное содержание процесса, который накапливает историческое разнообразие, самую возможность формирования специфики стран и народов[1].

Для различения типов цивилизаций необходимо нащупать некоторый тип качественных переломов истории. Их можно обнаружить в развитии воспроизводства, то есть массовой антиэнтропийной деятельности, направленной в конечном итоге на воспроизводство культуры, всей системы отношений, личности, самого воспроизводства. Оно включает постоянное воспроизводство ценностей, прежде всего ценности самого воспроизводства. Переход от одной цивилизации к другой характеризуется массовым качественным сдвигом в ценности воспроизводственного процесса, в отношениях людей к своей собственной воспроизводственной деятельности, к самим себе. Я говорю о коренных сдвигах в ценностной ориентации миллионов людей, обеспечивающих сохранение и развитие жизненно важных параметров общества. Анализ коренного сдвига в этой сфере позволяет выявить в истории человечества две основных цивилизации: традиционную и либеральную.

Первая характеризуется господством массовой ориентации на воспроизводство исторически сложившихся форм жизни, стремлением подчинить принятие решений во всем обществе задаче удержать, сохранить исторически сложившийся уровень эффективности (включая хозяйственную) воспроизводства. Либеральная цивилизация возникла в результате усиления внутренних противоречий исторически предшествующей ей традиционной цивилизации, в результате исчерпанности возможности на ее основе отвечать на вызов истории. Господствующая форма воспроизводства либеральной цивилизации характеризуется стремлением нацеливать массовые решения на повышение своей собственной эффективности, на обеспечение конструктивного развития, на превращение развития культуры, социальных отношений, личности в высшую ценность. Здесь, следовательно, имеет место коренной сдвиг в массовых ценностях, в изменении на этой основе вырабатываемых человеком определяющих решений, смыслов. Развитие рефлексии, то есть идеальной и одновременно практической способности субъекта превращать себя в предмет познания и совершенствования, становится здесь самоцелью. Главным выражением этого процесса является возрастающая ценность личности, ее значимости как субъекта истории, ее способности выносить решения, формировать смыслы. Для традиционной цивилизации характерно растворение личности в целом, в некоторой слабо рефлектированной соборности, тогда как либеральная цивилизация превращает развитие личности в высшую ценность.

Категория цивилизации логически выступает как первая ступень конкретизации мировой истории. Она должна, следовательно, нести в себе значимую специфику и быть основой исследования специфики каждой страны, которая может быть идентифицирована с той или иной цивилизацией. Разумеется, на этом выявление специфики того или иного общества, культуры не кончается, но лишь начинается. Выявление цивилизационной специфики общества является методологически исходным пунктом в принципе бесконечного процесса конкретизации специфики стран, народов, культур.

2. Раскол — основа специфики российской истории

Поиск самобытности, специфики России следует начинать с выявления ее цивилизационной принадлежности. Однако именно здесь исследователя подстерегает главная трудность. Анализ истории России позволяет сделать вывод, что в ее основе постепенно вырисовывается движение между традиционной и либеральной цивилизациями. В литературе эта проблема долгое время представляла в форме поиска места России между Востоком и Западом[1]. Страна, особенно начиная с попыток встать на путь модернизации, преодолевала традиционализм, но не смогла стать страной либерального типа. Иначе говоря, Россия «застряла» между двумя основными цивилизациями. Граница между цивилизациями проходит через живое тело народа, создавая в нем состояние раскола.

Специфика России связана с не самим фактом исторического перехода от одной цивилизации к другой, но с особым характером

[1] А. С. Ахиезер, С. Я. Матвеева. Дисинхронность и синхронность цивилизаций: теория методологии исследований (на примере России), в кн. Цивилизации. вып. 3, 1993.

[1] А. С. Ахиезер. Мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку. «Атмода», Рига, 1990, 29 апреля.

этого перехода, который в силу существования раскола может рассматриваться как основа особого типа неорганической цивилизации, сформировавшейся как результат приспособления к собственному расколу. Раскол есть прежде всего разрыв коммуникаций внутри общества, разрыв между обществом и государством, между духовной и властвующей элитой, между народом и властью, народом и интеллигенцией, внутри народа, то есть между теми, кто стремится предотвратить малейшие намеки на нарушение уравнительности, и теми, кто пытается выйти из архаичного сообщества, например, общины. Раскол возникает между сознанием и самосознанием общества. Он проникает в каждую личность, стимулируя двойственность, дипластию мышления, неустойчивость принимаемых решений. Яркое проявление раскола заключается в том, что смыслы, пересекающие его границу, коренным образом меняют свое содержание. Смысл может измениться на обратный. В обществе складываются две системы смысла, не находящиеся в состоянии взаимопроникновения, но в отношении взаиморазрушения.

Раскол внутри тела народа приводит ко множеству тяжелых последствий, которые получают свое выражение в социальных отношениях, в культуре, в содержании воспроизводственной деятельности, образе жизни, в личностной культуре и т. д. Важнейшим проявлением раскола является способность отвечать на активизацию ценностей в одной группе, например, в правящем слое модернизаторов, активизацией противоположных ценностей в другой группе, например, сторонников уравнительного землепользования. Подобные процессы превращают раскол в механизм постоянной дезорганизации, саморазрушения общества, который угрожает стать необратимым. Это явление можно назвать заколдованным кругом.

Раскол России уже давно вызывает к себе внимание, прежде всего в русской философии, хотя и не стал предметом систематического научного исследования. Раскол — фокус всей жизнедеятельности, предмет борьбы и одновременно элемент среды, к которому общество приспосабливается[1].

Так как раскол пронизывает все общество — его проявления и следствия многочисленны. Вся их совокупность в России представляет собой уникальное явление в мировой истории, что и позволяет говорить о специфике России, выходящей по своей значимости, что особенно важно, на цивилизационный уровень. Эта уникальность требует логически последовательного рассмотрения.

Специфику общества следует искать прежде всего в культуре. Она всегда организована как дуальная оппозиция, как все более сложная система оппозиций: добро—зло, правда—кривда, мы—они и т. д. до бесконечности. Наиболее общим, необходимым, хотя и недостаточным условием раскола является господство в обществе инверсионного типа мышления, инверсионного типа принятия решений, осмысления. Суть инверсии можно понять через анализ дуальной оппозиции: инверсия—медиация. Инверсия — оперирование готовыми результатами мышления, решение проблем на основе накопленного богатства культуры, на основе ранее сформировавшихся смыслов. Инверсия выступает как метод поиска смысла того или иного явления посредством логически моментального перехода мысли от одного полюса оппозиции к противоположному. Этот простой метод мышления удовлетворительно функционирует в относительно простых условиях, где господствует бесконечное повторение ситуаций.

Медиация в противоположность инверсии является актом осмысления, принятия решений, где смысл формируется через взаимопроникновение явлений, полюсов дуальной оппозиции, через выработку нового результата, отличного от ранее накопленного содержания культуры. Этот результат — новый элемент культуры, который в конечном итоге может формироваться в новую дуальную оппозицию.

Этот творческий акт является ответом на значимое изменение, усложнение условий жизни. Он — попытка усовершенствования культуры, предпосылка разрешения принципиально более сложных проблем, вынесения более сложных решений. Через медиацию формируется срединная культура, то есть новое содержание культуры, наработанные смыслы. Медиация не сводится к поиску подходящего для данной ситуации элемента из накопленного богатства культуры. Вся культура есть результат бесконечного процесса медиации. Элементы порождаемой срединной культуры организуются в оппозиции, создавая предпосылки для нового витка медиации.

Раскол возникает в результате странного исторического перекоса, одностороннего преувеличения значимости инверсии и преуменьшения медиации по сравнению с теми требованиями, которые предъявляют новые, более сложные условия. Раскол — результат отставания массовой рефлексии, то есть способности субъекта делать себя, свою культу-

[1] А. С. Ахиезер. Россия: критика исторического опыта. Москва, 1991, тт. 1—3.

ру, социальные отношения предметом своей собственной деятельности, отвечающей на вызов истории, результат недостаточной эффективности решений. Раскол — результат некоторого особого исторического развития, причины которого должны стать предметом исторической науки.

Опыт России показывает, что важнейшая проблема истории заключается в соблюдении определенного соответствия между, с одной стороны, сложностью, динамизмом подлежащих разрешению этим обществом жизненно важных проблем и, с другой стороны, уровнем способности это делать, развивать соответствующим образом свои способности до уровня эффективного ответа на новые условия, средства, цели. Мера, степень и масштабы способности ответить на каждый вызов истории является проблемой человеческой истории в целом, и одновременно повседневной проблемой любого общества в каждый момент его существования. Мера дуальной оппозиции: инверсия-медиация является важнейшей характеристикой каждого момента истории общества, сообщества, личности. Характеризуемая этой мерой способность осмыслять, принимать решения есть фокус человеческих способностей, основное богатство общества, которое является синтетическим фактором, направленным на обеспечение выживаемости, воспроизводства.

Возвращаясь к непосредственно историческому опыту России, следует констатировать, что многие исследователи фиксировали существование в истории этой страны гипертрофии инверсии, склонности к крайностям при вынесении решений, в процессе осмысления в повседневной и исторической жизни. Например, между «есть Бог» и «нет Бога» лежит громадное поле, которое и проходит с большим трудом истинный мудрец. Русский же человек знает какую-нибудь одну из этих крайностей, середина между ними ему неинтересна, и она обыкновенно не значит ничего или очень мало[1]. «Не дорожа средней областью культуры, русский человек способен проповедовать и действительно совершать изумительные разрушения осуществленных уже культурных ценностей, как это можно было наблюдать, например, в начале большевистской революции»[2]. Н. Бердяев писал, что в «России нет дара создания средней культуры, этим она действительно глубоко отличается от стран Запада»[3]. Список подобных высказываний можно было бы продолжить[4].

Это стало уже некоторым общим местом, хотя и не превратилось в предмет обобщенного исследования, не стало еще рассматриваться как элемент истории страны, как определенный ее результат, как проблема, подлежащая в определенном смысле не только теоретическому, но и практическому разрешению. Не было дано объяснения происхождению этой специфики, не исследовались возможности преодоления подобной своеобразной опасной патологии.

Все это не случайные частности, но выстраданное многими мыслителями открытие специфики культуры, основы формирования принятия решений, осмысления. Причем чем сложнее и масштабнее проблемы, тем явственнее проявляется эта особенность. Она — свидетельство определенного перекоса в процессе принятия решений в сторону инверсии и в ущерб медиации, что в условиях большого общества, исключительной сложности подлежащих разрешению проблем неизбежно ведет к общей дезорганизации. Здесь таится грозная опасность превращения цивилизационного раскола общества в катастрофический распад общества.

Инверсия, как логическая форма мышления, возникает вместе с культурой, то есть ее появление не связано с расколом, с проблемой отношения цивилизаций. Однако последующее развитие, как показывает опыт истории России, может воспроизводить инверсию таким образом, что она превращается из абстрактной исторической предпосылки раскола в его основу, в реальный раскол. Социокультурная сторона этого процесса заключается в росте несоответствия между сложностью проблем, которые встают перед обществом, и недостаточной способностью их разрешать. Свидетельством последнего как раз и является странный ответ общества на свое усложнение ростом значимости инверсии. Здесь вырисовывается необходимость рассмотрения раскола как мощного фактора социокультурной динамики общества, как ведущего объяснительного принципа ее механизма.

3. Концепция исторического процесса

Каким же образом раскол со всеми его фактическими и потенциальными трагическими последствиями может стать конкретной исторической реальностью, причем значимой в масштабах цивилизации? Очевидно, что ответ на этот вопрос должен бы быть дан в процессе рассмотрения конкретного исторического материала. В принципе это очевидно. Тем не менее при решении такой общей задачи материал

---
[1] Из архива Чехова. Публикации. Москва, 1960. Стр. 36.
[2] Н. О. Лосский. Характер русского народа. Москва, 1990. Кн. 2. Стр. 54 и след.
[3] Н. А. Бердяев. Судьба России. Москва, 1990. Стр.31—32
[4] А. С. Ахиезер. Социально-культурные проблемы развития России. Москва, 1992. Гл. 7

сам должен быть обобщен, возвышен по концепции, концентрирующей в себе в понятийной форме исторический опыт, взятый в его наиболее важных, узловых пунктах. Масса разрозненных фактов, если она не представлена в обобщенном виде, не может быть непосредственно пригодна для анализа цивилизационной специфики страны. Она должна быть выявлена на уровне наиболее обобщающих концепций исторического процесса. Под этим углом зрения должна быть рассмотрена интерпретация истории России, которая формировалась и формируется исторической наукой. Несколько упрощая суть дела, можно сказать, что концепции истории России не только стремились упорядочивать бесконечное разнообразие исторических фактов, но и пытались нащупать некоторый облеченный в конкретно-исторический материал объяснительный принцип истории. Он должен конкретизироваться через некоторый фактор (систему факторов) исторического процесса, который, по мнению теоретика, имеет важное, возможно определяющее значение для истории, может в той или иной степени претендовать на роль движущего фактора исторического процесса. При этом другой теоретик выдвигает другой фактор и т. д. Позитивное значение этого разнообразия концепций, их смены заключается в том, что история России может рассматриваться через призму возрастающего разнообразия внешних и внутренних факторов. Одни и те же события как бы проигрываются на основе разных интерпретаций, разных объяснений. Это в конечном итоге углубляет наше представление об историческом процессе, порождает взаимообогащающий диалог внутри исторической науки. Процесс такого рода открывает возможность появления все более обобщающих, все более широких и глубоких концепций, в частности, возвышающихся на цивилизационнный уровень исторического процесса. Любые теоретические соображения, принципиально исключающие такой уровень абстракции, всегда будут сталкиваться с психологией по крайней мере части исследователей, которые всегда будут стремиться искать некоторый максимально простой обобщающий объяснительный принцип.

Можно попытаться объяснить историю замыслами Бога или дьявола, как предполагал, например, князь Курбский. Важным объяснительным принципом истории России многие считали деятельность государства, что часто сводилось к истории самодержавия. С. Соловьев рассматривал историю как борьбу родовых и государственных отношений. Р. Пайпс в качестве важнейшего фактора истории России выдвинул вотчинные отношения, которые служили основой для государства. Большевизм провозгласил в качестве объяснительного принципа классовую борьбу при определяющей роли рабочих, считая их воплощением прогресса. Задача выявления специфики социокультурной динамики требует видеть в истории результат человеческой деятельности, бесчисленного потока принимаемых на всех уровнях общества решений. При этом важное значение приобретает отличие форм деятельности, включающих разные культурные основания для принятия решений, разную меру соотношения инверсии и медиации, разный уровень рефлективной способности его изменять на разных стадиях исторического процесса.

История — это прежде всего драма человека, пытающегося утвердить себя в мире, опираясь на прошлый опыт и одновременно преодолевая этот опыт, критикуя его идеально и материально, теоретически и практически. В этом процессе есть своя устойчивость, своя инерция, имеющая, впрочем, свою меру. В каждой культуре есть своя мера исторической инерции, мера приемлемых изменений. Знания о подобных явлениях делают явными некоторые скрытые механизмы истории в сфере способности общества, достаточно большой его части к изменениям, способности критически относиться к исторически сложившемуся опыту и одновременно накапливать все более эффективный опыт. Этот процесс стимулируется потребностью создавать программы для более эффективной массовой воспроизводственной деятельности. Так как в данном случае я имею в виду деятельность, взятую в масштабе страны, цивилизации, то, очевидно, концепции, пытающиеся выявить специфику исторического пути общества, даже если сегодня с ними невозможно согласиться, тем не менее каким-то образом были связаны с программами воспроизводственной деятельности на соответствующих исторических этапах. Например, стремление сводить историю России к истории самодержавия можно рассматривать как аргумент в пользу того, что в обществе существовали силы, которые жили, действовали, принимали решения на основе именно такого (или близкого) принципа. Это не исключало, но предполагало существование иных принципов, за которыми следовали другие группы, или те же группы, но в другое время. Эти принципы могут иметь массовое влияние и носить глубокий нравственный характер. Их значение с учетом массовости и способности активизации исключительно велико именно как несущих в себе определенные программы произ-

водственной деятельности, программы принятия решений, программы повышения эффективности этих программ, принципы формирования смысла.

Кризисная ситуация в современной России требует таких теорий, которые, опираясь на специфику (самобытность) страны, стремились бы выдвинуть в центр внимания механизм совершенствования программ воспроизводства, способность общественного субъекта принимать жизненно важные решения. Коренной вопрос заключается в том, в каком соотношении эти жизненно важные для общества явления находятся с исторически сложившейся спецификой общества. В России этот вопрос приобретает вполне конкретные формы, то есть необходима максимальная ясность о степени укорененности в культуре решений, смыслов, нарушающих меру в пользу инверсии. Значимость этого фактора приобрела цивилизационнный масштаб. Тем самым он оказывается первостепенным не только для объяснения прошлого и настоящего, но и для прогнозирования будущего.

4. Хромающие решения

Исключительная важность выявления места, которое выработка решений, осмысленно занимают в механизме общественного воспроизводства, заключаются в том, что именно массовые решения концентрируют, организуют, перерабатывают все богатство накопленного опыта, культуры. Решение, будучи по крайней мере в тенденции высшим напряжением всех творческих рефлективных сил конкретных людей, превращает богатство культуры в воспроизводственный исторический процесс. Речь идет о решениях на всех уровнях общества, решениях, сливающихся в океан мировой истории, истории народов, стран, регионов и т. д. Эти решения органически слиты с образом жизни, с повседневной деятельностью миллионов, и своей массово-стью обладают гигантской инерционной силой, против которой бессильны диктаторы, любая власть. Однако эта массовая деятельность не является неизменной, в ней содержится элемент самокритики, критики исторического опыта, что может смещать меру соотношения инверсии и медиации, то есть качественно менять эффективность решений. Масштабы этих изменений могут достигнуть цивилизационной значимости, что для общества, «застрявшего» между двумя цивилизациями, представляется исключительно важным. Каким же образом эта специфическая для осмысления, для принятия решений проблема меры соотношения инверсии и медиации приобретает цивилизационную значимость?

Раскол может возникнуть лишь в условиях большого общества, то есть общества, интеграция которого основывалась бы на чем-то большем, чем эмоциональная связь небольшой группы людей, которые все знают друг друга. Основа интеграции большого общества, в котором соединяются миллионы людей, должна быть абстрактной, то есть опираться на безличный закон, на массовую грамотность, на абстракцию денег, стоимостные отношения. В большом сложном обществе требования к эффективности принимаемых решений значительно превышают эффективность, достаточную в локальных статичных сообществах. Удовлетворение этих требований нуждается в сдвиге меры между инверсией и медиацией, точнее в более совершенном механизме, обеспечивающем этот сдвиг. Если, однако, достижения здесь окажутся недостаточными, то может возникнуть несоответствие, противоречие, раскол между исторически сложившейся культурой и социальными отношениями. В результате такого несоответствия появляются хромающие решения, то есть форма решений, складывающаяся на основе раскола. Специфика этих решений заключается в том, что в цепочке принимаемых решений каждое последующее отменяет, полностью или частично, предшествующее, зачеркивает его Речь идет прежде всего о решениях, носящих широкомасштабный характер, затрагивающих основы интеграции общества, образ жизни, исторически сложившиеся ценности и т. д.

Специфика значимого решения в условиях раскола заключается в том, что оно всегда одностороннее, не преодолевает раскол, взвешенно не учитывает обе стороны раскола, то есть не обеспечивает синтез в своих решениях, в формируемых смыслах не выходит за рамки условий, средств и целей, способствующих сохранению раскола. Общество, где господствуют хромающие решения, существует лишь постоянно опровергая себя, периодически стремясь занять то ту, то другую крайнюю позицию, постоянно «разоблачая» ложь во вчерашней правде и обнаруживая, что вчера «бес глаза отвел», то есть заставил видеть кривду в истинной правде. В любой момент только один полюс отождествляется с научной истиной и одновременно с народной правдой, справедливостью. Хромающее решение возникает в результате неспособности принять целостное синтетическое решение. В этом случае субъект «заглатывает» это решение частями. Однако точно так же, как из множества крыс нельзя сложить одну лошадь, из цепи эклектических решений нельзя сложить одно эффективное решение.

Наше общество все пронизано хромающими решениями. Любое значимое решение отменяется не успев реализоваться, все решается как исключение, разрешенное запрещается, все сказанное и записанное опровергается, чтобы утверждаться, и утверждается, чтобы быть опровергнутым. Каждый акт решения, осмысления принимается лишь на основе учета одного полюса расколотой оппозиции, чтобы потом принять решение на прямо противоположной основе. Например, может быть принято решение в масштабе общества, что хозяйство должно основываться исключительно на натуральных отношениях. Но оно может быть быстро подменено противоположным решением, то есть попыткой установить господство товарно-денежных отношений. Эта цепь взаимоисключающих друг друга решений может быть в принципе бесконечной. Анализ и описание решений в России, где все решения пересматриваются и отменяются, чтобы затем вновь к ним вернуться, было бы некоторым детективным фантастическим повествованием. Однако в свете поставленной задачи наибольший интерес представляют максимально масштабные и максимально значимые хромающие решения, то есть восходящие на цивилизационный уровень.

Самой масштабной формой хромающих решений в нашем обществе являются ярко выраженные циклы исторической динамики страны. Определенные циклы присущи любым сложным системам. Общество неизбежно должно приспосабливаться к природным, в частности, биологическим ритмам. Колебания значимых параметров общества как бы прощупывают границы допустимых состояний, приближаясь к некоторым опасным порогам. Очевидно, чтобы эти колебания не приобрели сокрушительный характер, не приводили бы общество к саморазрушению, оно должно обладать внутренними возможностями, способностями предотвращать реальные и потенциальные опасности дезорганизации. Общеисторическая тенденция, повышающая способность это делать, заключается в том, что — циклы осваиваются обществом теоретически, превращаются в предмет сознания и деятельности. Это открывает путь для превращения этих циклов в подлежащую разрешению проблему, в содержание культуры, рефлексии, что является предпосылкой ее преодоления. Неспособность значительной части общества в силу тех или иных исторических причин достаточно глубоко осмыслить, теоретически освоить циклы, превратить их в предмет озабоченности, в подлежащую решению проблему означает, что человек может оказаться под ударами разрушительных стихийных изменений. Что было бы с обществом, если бы каждая перемена времен года, смена дня и ночи была бы для него полной неожиданностью? Наверное, в таком обществе не было бы возможности определить время для сельскохозяйственных работ, в конечном итоге для любого вида деятельности, что привело бы к полнейшей дезорганизации. Опыт России показывает, что дело обстоит не лучше, если человек не может приспособиться к ритмам общества. Это становится особенно опасным при усложнении всей жизни, росте количества и разнообразия его внутренних и внешних связей, нарастании динамики социальных и культурных процессов.

В этой ситуации в условиях раскола может произойти опасное некритическое приспособление, адаптация общества к своим циклам, что в конечном итоге входит в противоречие с логикой формирования эффективных решений, с устойчивой организацией, с порядком, что приводит к накоплению застойных противоречий, к закреплению, усилению раскола. Общество в России на протяжении своей истории не сумело в должной степени освоить как идеально, так и в конечном итоге и практически разрушительные циклы собственной социокультурной динамики.

В России циклы динамики общества приводили к резким колебаниям от одной крайности к противоположной, охватывающей все аспекты жизни общества. Каждый такой переход — общесоциальная, общеполитическая инверсия. Она расценивалась современниками как акт приобщения к высшей правде, как отказ от заблуждений. Каждый такой переход опирался на массовый пафос, на возникшую массовую веру в нового тотема, в «открытие», что тотем в действительности антитотем. Если тотем совпадает с первым лицом, с царем, генеральным секретарем и т. д., то подобная инверсия может означать массовый отход от государства, отказ от его воспроизводства. Например, неоднократно имевший место в истории России крах государства никогда не был непосредственным результатом ожесточенной борьбы и победой его противников, но всегда был результатом массового отказа поддерживать государство, что приводило к его саморазрушению, к его неспособности функционировать в социокультурном вакууме. Раскол, господство хромающих решений не создают самих циклов истории. Но раскол через механизм заколдованного круга закрепляет циклизм, то есть транслирует определенные типы решений из тех прошлых этапов, где цикличность была естественна и приемлема, на те этапы, где

эти, теперь уже устаревшие, типы решений становятся разрушительными. Например, попытка большевиков в 1917 году построить общество на основе культурного потенциала патриархального локального мира была попыткой воплотить утопию. Циклы, с одной стороны, раскол и хромающие решения с другой, сливаются друг с другом, стимулируют друг друга. В России все это привело к тому, что значимость циклов в обществе не осознается, они не соотносятся с ростом сложности подлежащих разрешению проблем, сложности осмысления, не рассматриваются в должной степени как разрушительный вызов истории, не оттесняются в необходимых масштабах в сферу духа.

Эти циклы можно проследить уже с момента возникновения государственности, но с особой интенсивностью они выявились после краха государства в 1917 году. Советский период открывает возможность проследить за резкими колебаниями от разгула воли к крепостничеству военного коммунизма, от преклонения перед властью КПСС и соответствующей идеологии к максимальной «свободе» слова, от стремления к абсолютному авторитаризму, саморастворению в тотеме-вожде, к локализму, от господства в хозяйстве доэкономических натуральных отношений к господству товарно-денежных, от ориентации на город к ориентации на деревню, от ориентации на низы, на локальные сообщества к ориентации на власть первого лица, от опоры на инициативу снизу к надежде на команды сверху, от ненависти к Западу до превращения его в единственную надежду на спасение и т. д.

Все основные параметры общества постоянно подвергались инверсии, то есть переходили в свою противоположность в рамках различных дуальных оппозиций, чтобы затем вернуться обратно. Советский цикл происходил в условиях более динамичного общества, большого массового напряжения, что ускорило его прохождение. Он окончился в августе 1991. Факты подсказывают, что начался третий модифицированный инверсионный цикл[1]. Циклы — результат массовых колебаний инверсионного типа нравственной основы российского общества.

Специфика циклов в обществе заключается в том, что они реализуются, переходят с одного этапа на другой непосредственно в результате кризиса массовых решений, в результате попытки ответить на кризис сменой, подчас чрезвычайно резкой, их культурной основы. В России ее следует искать в древнем массовом традиционном (вечевом) идеале, сформировавшемся в глубокой древности. В процессе развития государственности он потерял свой синкретический характер (хотя синкретизм сохранился как ценность, как некоторый идеал, который способен оказывать влияние, временами определяющее, на формирование воспроизводственных программ) и распался на соборный и авторитарный нравственные идеалы. Это крайне важное обстоятельство открывало возможность для общества сменять в кризисных ситуациях культурную основу для принятия массовых решений, для смыслообразования.

[1] А. С. Ахиезер. Социокультурная динамика России. К методологии исследования. Полис, 1991. № 5

В основе движения циклов лежат инверсионные переходы от господства в обществе соборного идеала к господству авторитарного и обратно в совершенно определенной последовательности. Эта последовательность этапов, сложившихся с момента возникновения государственности до ее краха в 1917 году, повторилась с удивительным постоянством во втором цикле (1917—91). Каждый этап отрицал через хромающие решения предшествующий. Господство соборного идеала с присущим ему мощным локализмом, стремлением к организационному распаду, культурной дезинтеграцией общества чревато постоянными конфликтами, угрожающими общей катастрофой. Она имела место в Киевской Руси, во время Смутного времени начала XVII века, в результате краха царской империи. Авторитаризм нашел свое крайнее выражение на этапе царствования Петра I, а также на этапе сталинизма (переросшего в тоталитаризм).

Господство мощного циклизма является фактором постоянной дезорганизации большого общества. Россия пока еще не нашла в себе сил относиться к этим циклам так, как, например, на Западе относятся к экономическим циклам, то есть по крайней мере их прогнозировать, готовиться к ним, смягчать их разрушительный ход и последствия. Значение этих циклов многообразно. Важнейший из них заключается в том, что они противостоят прогрессивному развитию, накоплению культурного богатства, формированию более совершенных программ, так как попытка двинуться по этому пути на одном из этапов перечеркивается рывком в противоположном направлении на следующем.

Разрушительный характер резких колебаний объясняется тем, что масштабный инверсионный поворот может сопровождаться разгромом (по крайней мере в тенденции) противоположного решения, разрушением его организационных форм, последствий, избиением его носителей и т. д. Эта тенденция может иметь разную степень накала.

Например, в условиях большого террора она несла в себе потенциальное и реальное стремление истребить тех, кто стремился, или казалось, что стремился, к противоположному решению. На других этапах истории инверсия могла носить вялый характер и привести к относительно умеренным последствиям. Тем не менее и в «спокойные времена» налицо своеобразный мессианский азарт разрушения, касается ли это избиения «кулачества» или уничтожения виноградников, «виновных» в массовом алкоголизме. Отсюда массовое стремление начать любое большое дело с разрушения, вера в автоматическое торжество правды в результате разрушения зла. Однако если даже агрессивность сведется к минимуму, то это само по себе не исключает постоянного стремления в расколотом обществе замещать принятое решение противоположными.

Важнейшая особенность хромающих решений заключается в преобладании стремления следовать господствующему нравственному идеалу, массовому настроению, например, стремлению подстроиться к решениям первого лица или, наоборот, сфокусировать свое решение вокруг локальных ценностей, видеть ключ ко всем проблемам в технике, в рынке, помощи Запада и т. д. Эти стремления носят в значительной степени ритуальный характер и их упрощенность не способствует повышению эффективности решений.

В хромающих решениях с их попыткой поворачивать назад в ответ на попытки двинуться вперед заложено экспрессивное, подчас мессианское стремление к достижению статичного идеала в ущерб повышению эффективности. Это приводит в конечном итоге к деструкции, к проеданию базисных ресурсов, к своеобразной нарастающей дистрофии, то есть истощению средств воспроизводства, его импульсов.

Хромающие решения в буквальном смысле слова — несчастье России. Оно выражается в периодических переходах от реформ к контрреформам и обратно, в постоянном балансировании законодательных, исполнительных органов между противоположными решениями. Советская система лишь обострила эту тенденцию, которая углублялась вместе с расколом. Заместитель наркома финансов М. Фрумкин во время нэпа писал о хромающих решениях власти, разрывающихся между стремлением обеспечить рост производительных сил в деревне и стремлением к уравнительности. «Мы требуем расширения посевных площадей — крестьяне расширяют их, а тогда мы их записываем в кулаки! Мы требуем расширения товарооборота — люди открывают мелкие ларьки, а мы их записываем в спекулянты! Мы требуем поднятия промышленности, и люди открывают сапожные мастерские, а мы их записываем в нэпманы. Мы требуем советской демократии, люди указывают нам на нашу антидемократичность, а мы их сажаем в ГПУ»[1]. Эта мысль о метаниях власти относится и ко всей последующей истории. Вот еще пример: «Подобно безумной королеве, мы приказываем — делай то, не знаю что! Смело вперед — немедленно назад! А затем усиленно ищем под кроватью ведьм»[2]. Господство хромающих решений является мощным препятствием на пути диалога с другими странами и народами. Они затрагивают буквально все сферы жизни, в частности, являются важным препятствием бизнесу, изумляя западных бизнесменов постоянным стремлением пересматривать заключенные соглашения. Хромающие решения разрушительно действовали на внешнюю политику, которая достаточно часто на протяжении истории представляла собой некоторую загадку, так как одно решение было противоположно другому. Это давало основание другим странам постоянно искать продуманные подвохи. В действительности эта двойственность не являлась реализацией некоторого скрытого плана. Внешнеполитические решения представляли собой как бы две политики одновременно, которые исключали, разрушали друг друга. Можно бороться за мир, заключать соответствующие соглашения, и одновременно вводить войска в другие страны. Каждое ведомство делало свое дело, дезорганизуя другое. Одни были за налаживание внешней торговли, выгодных отношений с близкими и далекими странами, другие готовили войну. Каждое из зачеркивающих друг друга решений воплощало свою правду, свой аспект движения к истине, отдаваясь дезорганизации, запутываясь в метафизике истины, погружаясь в дебри неправды[3]. Хромающие решения получают свое выражение в том, что разные их аспекты могут быть закреплены за разными институтами, группами, порождая не столько тенденцию к поиску меры на основе синтеза, сколько инверсии, разрывающие целое на части, несущие в себе потенциал взаимного разрушения.

[1] А. Авторханов. Технология власти. «Вопросы истории». № 1. Стр. 144.

[2] Ю. Ольсевич. Неизбежен ли кризис? «Огонек». 1990. № 8. Стр. 13—14.

[3] А. С. Ахиезер. Дебри неправды и метафизика истины. «Общественные науки и современность», 1991. № 5.

В основе хромающих решений лежит неизбежное в результате раскола формирование в обществе двух систем смыслов. Это ярко видно при попытках высшей власти в своих обращениях к народу обосновывать необходимость реформ. Один пласт смыслов тяготел к идее государственности как средству обеспечения интеграции общества и, возможно, блага подданных. Эта система смыслов постоянно обращалась к достижениям либеральной цивилизации, которая, как казалось, могла обеспечить Россию эффективными средствами: техникой, умениями, наукой, организационными формами для достижения исторически сложившихся целей. Другой пласт смыслов тяготел к догосударственной жизни в локальных мирах, где все знали друг друга, где жизнь должна была протекать без чиновников, налогов, рекрутчины, но с царем, интерпретируемым как патриархальный справедливый и заботливый отец. Это были две модели мира, тяготеющие к разным цивилизациям, между которыми имело место слабое взаимопроникновение. Лишь во время войны, реальной или мнимой, страна сплачивалась в единое целое. Всякая попытка значимых изменений, прогресса и развития угрожала усилением распада.

Господство раскола в форме хромающих решений формирует неповторимую специфику истории страны. Оно проявляется прежде всего в периодически возникающем двоевластии которое в скрытом виде существует постоянно, но время от времени выплескивается на поверхность в самых разнообразных формах. Оно идет еще от двоевластия племен и государства, веча и князя, сельского мира и царской администрации. Например, во времена Петра I мы «видим два правительства, действовавшие перекрестно, с пересекающимися взаимно компетенциями, то подчиненно одно другому, то независимо: тогдашнее политическое сознание умело совмещать в себе такие сочетания несовместимых отношений потому, что не успели или не умели подумать о подобных предметах»[1]. Однако и в советский период положение не улучшилось Двоевластие получило форму дуализма партии и государства. Каждая из форм двоевластия несла определенную отколотую от целого функцию. Двоевластие в своей основе — результат раскола, отпадения догосударственных форм жизни на местах от государственного аппарата управления, его отрыв от локальных форм жизни, например, от родовых, территориальных общин. Двоевластие — результат двух мощных, исключающих друг друга стремлений расколотого общества: с одной стороны, сохранить догосударственные формы жизни, хозяйственную и политическую автаркию, с другой — воплотить стремление обеспечить интеграцию общества, главным образом административными средствами.

[1] В. О. Ключевский. Сочинения. Москва, 1958, т. IV, Стр. 164—165

После начала модернизации на старые формы двоевластия наслоился новый пласт, то есть стремление одних уровней управления сохранить стабильность, некоторый порядок, и стремление других уровней постоянно или периодически его изменять, совершенствовать, достигать более высокой эффективности в центре и на местах. Очевидно, что во всех случаях система двоевластия содержала в себе потенциал саморазрушения. Он резко возрос в результате развития достижительных ценностей, что активизировало механизм заколдованного круга. Историческое наследие двоевластия лишь указывает на неразрешенность этой проблемы и сегодня. Попытки формирования правого государства, определенные шаги к которому общество делало в период Великих реформ, а также после февраля 1917 года, привели к уродливым формам, где каждая из властей пыталась синкретически воплотить в себе власть в целом. Стремление к разделению властей приводило к конфликту между властями, так как не происходило на почве культуры, способной к консенсусу, диалогу. Подобные попытки при Петре I приводили к тому, что «обособленная деятельность суда и администрации вела только к усобице между ними»[1]

Это означает, что хромающие решения воплощались не только в расколе между законодательной и исполнительной властью, но и внутри каждой из властей. Единовластие КПСС было лишь высшим проявлением синкретического стремления воплотить в себе все формы власти. Оно могло приближаться к идеалу, опираясь на террор, подавляющий аналогичные тенденции во всех иных властях, прежде всего в советах, сама архаичная природа которых требовала нераздельности всех форм власти.

Конфликт двоевластия является лишь вершиной айсберга, то есть раскола, пронизывающего все общество. Он приобретает весьма конкретные культурные и социальные формы, превращаясь в содержание массовых значимых решений, в осмысление, в содержание воспроизводства, воспроизводя раскол на уровне и в масштабах истории страны, в масштабе цивилизованной специфики России.

[1] В. О. Ключевский. Сочинения. Москва, 1958, т. IV. Стр. 186.

5. Углубление раскола как исторический процесс

Реальный раскол в масштабе большого общества — этот трагический фокус специфики российской истории — может возникнуть под влиянием единственной причины: существенного отставания массовой способности разрешать проблемы от их реального усложнения. Превращение этого явления в раскол возможно лишь при сочетании ряда неблагоприятных факторов, которые являются предметом анализа исторической науки. К ним прежде всего относятся, во-первых, существенное усложнение общества, которое не дополнялось соответствующими сдвигами в массовой системе ценностей, в стереотипах культуры, не дополнялось массовым переходом к соответствующим видам труда, воспроизводства, политической активности, уровня мышления, не дополнялось соответствующими сдвигами в менталитете.

Во-вторых, формирование особых, противостоящих друг другу социокультурных групп, олицетворяющих разные стороны расколотого общества.

В-третьих, недостаточный приток ресурсов, что не создавало условий для развития массовой способности искать пути обеспечения выживания через повышение эффективности, интенсификации. Недостаток ресурсов действует как фактор, консервирующий экстенсивное воспроизводство.

Сочетание по крайней мере этих трех факторов стимулировало развитие, углубление раскола в стране. Здесь нет возможности подробно анализировать эти процессы. Тем не менее некоторые соображения высказать необходимо. Существенное усложнение общества было связано прежде всего с возникновением государственности, тесно связанной с православием как государственной религией. Очевидно, возникновение варяжской государственности, подчинявшей себе славянские племена, а также принятие христианства, которое первоначально было представлено в стране чуждыми по языку и культуре греками-священниками, не могли не создать определенной отчужденности народа, с одной стороны, государства и церкви, с другой. В этих условиях государственность, слитая с господствующей церковью, развивалась на племенной культурной основе, чуждой государственности, большому обществу, то есть на основе тотемизма, сильного влияния дуалистических представлений, получивших затем выражение в жестком противопоставлении правды кривде.

Все это в условиях ограниченных ресурсов стимулировало механизм заколдованного круга, то есть стремление большинства отвечать на попытки власти добиться качественных изменений массовой, противоположно направленной реакцией. Одним из выражений раскола явилась массовая устойчивая враждебность к «начальству», чиновничеству, которые не вписывались в систему архаических представлений. Это выражалось в периодических попытках низов истребить правящий класс, в нежелании большинства участвовать в государственной жизни. На «начальство» возлагалась ответственность за неспособность первого лица государства «всех равнять», быть гарантом от внешней опасности, проявлять заботу о поступлении благ и т. д. Эта враждебность обычно не распространялась на царя, на первое лицо, которое воплощало в себе сакральное начало. Но тем не менее в моменты глубокого кризиса первое лицо, на веру в которое и опирались интеграционные функции государства, могло отождествляться с «начальством», с мировыми силами зла, что и приводило в конечном итоге государственность к краху.

Государство, как организационный фактор интеграции общества, получало мощную поддержку лишь при опоре на гипертрофированный массовый страх перед внешней опасностью, что в качестве своего побочного продукта давало стимул правящей элите культивировать вражду к внешнему миру. Естественно, что это открывало путь конфликтам и стремлению к захватам территорий, к власти в стране параноикам, мечтавшим о захвате новых земель. Попытка использовать властью эти весьма ненадежные механизмы были доведены большевиками до высшего совершенства. Большевизм воплотил по сути дела попытку сконцентрировать в едином центре административные и прочие ресурсы для приспособления к расколу, что могло задержать негативные процессы на каком-то ограниченном этапе исторического времени. Но это в конечном итоге усиливало раскол, накапливая деструкцию. Крах государственности в 1917 году, как и в 1991, является результатом мощных выбросов деструкции, нарастания раскола, массового равнодушия к воспроизводству интеграции общества, к воспроизводству соответствующих, исторически сложившихся институтов, организующих процесс интеграции.

Советская система пыталась подавить раскол, используя массовый террор, разрушая исторически сложившийся образ жизни, массовые ценности (при одновременной попытке использовать и то и дру-

гое для формирования авторитаризма, тоталитаризма). Сталинский большой террор был попыткой снять раскол посредством уничтожения крайних его сторон, то есть, с одной стороны, правящей и духовной элиты, наиболее образованных слоев во всех группах населения, и с другой стороны, наиболее традиционных слоев, и прежде всего крестьянства, тяготеющего к локальным формам сообществ. Однако эта механическая попытка преодоления раскола, проникшего в каждую клеточку общества, в душу каждого человека, не могла увенчаться успехом, но ослабляла потенциал оздоровления общества.

Нельзя не отметить также, что общепринятое представление о России как богатейшей стране мира нуждается в определенных коррективах. Она богата, если под богатством понимать природные ресурсы, безграничные просторы с бесконечным разнообразием возможностей. Тем не менее это все лишь потенциальное богатство. Реальное же богатство — это то, которым непосредственно овладевает и распоряжается человек, это творческое богатство, заложенное в культуре, в ее воспроизводственной программе, в способности критически относиться к этим программам, их совершенствовать. Главное богатство — это человеческая рефлексия в противоречивом единстве идеального и практического аспектов, в массовой способности принимать достаточно эффективные решения, в способности эту эффективность поддерживать и повышать.

Отставание способности повышать эффективность принимаемых решений стимулировало воспроизводство массовой бедности, формирование заколдованного круга, который в свою очередь направлял энергию людей не на преодоление раскола, но на приспособление к нему, на путь экстенсивных решений. Бедность не позволяла растрачивать ресурсы на веер инноваций в ущерб поддержанию оправдавших себя исторически сложившихся, хотя и не слишком эффективных решений. Они действовали в пользу старых форм выживания в ущерб затратам на их совершенствование, на развитие личности.

Без сомнения сочетание неблагоприятных природных условий с назревающим расколом делало крайне трудными не только воспроизводство необходимого минимума благ, но и поиски выхода на пути интенсификации производства, повышения эффективности. Бедность стимулировала закрепление архаичных уравнительных идеалов и отношений, стимулировала развитие контроля государства и помещика над крестьянином вплоть до «режима питания крестьян», «создания жестких рычагов» государственного механизма, направленного на изъятие совокупного прибавочного продукта. Поддерживалась традиция «деспотической власти российского самодержавия», крепостного права, «суровость которого не имела аналогов в мире»[1]. Все это стимулировало консервацию исторически сложившегося уровня принятия решений, все менее адекватную усложнению общества.

Русские занимали территорию, которую можно было непрерывно расширять. Это позволило на важнейшие проблемы общества давать массовый ответ уходом на новые земли, то есть отвечать на вызов истории экстенсивными решениями. «Наш мужик знал (в отличие от европейского), что за Окой на Дону, на низовом Поволжье и т. д. есть места, где ни боярин, ни подьячий его не достанут. В этом обилии пустынных и удобных земель и заключалась коренная разница между Европой и Россией: это обилие и давало возможность массовым переселениям»[2] например, в XIX веке значительный рост населения вызвал экстенсивный ответ. Имел место непрерывный рост запашек[3]. Трагедия, однако, заключается в том, что любой экстенсивный метод имеет свой потолок. В условиях массового господства уравнительного менталитета острое ощущение нехватки ресурсов стимулировало активизацию борьбы за уравнительное распределение, за институты, которые защищали уравнительность. Это, собственно, и было тем элементом заколдованного круга, которым основная часть общества отвечала на попытки другой части формировать внутреннюю дифференциацию, усиливать стремление к прогрессу. Складывалась уникальная ситуация, когда попытки движения по пути прогресса оказывались энергетическим ресурсом для активизации архаики, для усиления раскола. Возникло явление, которое можно назвать эффектом парусника.

Парусник, как известно, благодаря определенной конструкции парусов и умелому обращению может плыть по ветру, но и под углом к нему и, прибегая к маневру, чуть ли не против ветра. В истории России активизация сил прогресса, модернизации может служить движущей силой традиционализма, его архаичных пластов. Вместе с тем

[1] Л. В. Милов. Природно-климатический фактор и особенности российского исторического процесса. «Вопросы истории», 1992. № 4—5; его же. Природу нельзя отменить, как бы этого ни хотели политики. «Независимая газета», 1992, 22 мая.
[2] Н. Огановский. Закономерность аграрной эволюции. Саратов. 1911. Т. 2. Стр. 20.
[3] Там же, Стр.415—416.

прогресс, модернизация неизбежно черпают ресурсы, социальную энергию в традиционализме. И то и другое в конечном итоге приводило к усилению раскола, к нарастанию дезорганизации.

Специфику российской истории следует искать прежде всего в формировании условий, форм и результатов раскола и, возможно, в развитии и реализации предпосылок его преодоления.

6. Усиление раскола

Об усилении раскола можно говорить прежде всего как о росте остроты и массовости противостояния между системами ценностей, органически связанных с двумя основными цивилизациями Здесь, прежде всего достойно внимания формирование в обществе сил, тяготеющих к либеральной цивилизации. Среди них важнейшее место занимает правящая элита. Она в периоды острого недостатка ресурсов, которыми можно было бы реально распоряжаться, делала попытки встать на путь модернизации с использованием в качестве средств научных и технических достижений либеральной цивилизации. Попытки реформ, начиная с петровских, шли в том же направлении. Либеральный слой модернизаторов терпел поражение, утончался до полной невидимости. Но тем не менее мощный рост массовых и государственных потребностей, рост либеральных ценностей среди духовной элиты создавал в обществе потребность в альтернативе, в определенных предпосылках для нее. Особенно важно после очередного краха противников либерализма было достигнуть стабилизации общества, экономического подъема. В этой ситуации либералы получали свой шанс вплоть до возможности формирования либеральной власти, как это имело место в феврале 1917 и в августе 1991 года.

Но одновременно в обществе шел иной процесс, органически связанный с первым, но направленный в прямо противоположную сторону. Речь идет о массовой активизации архаики, древних ценностей, связанных с ранними этапами традиционализма. Значение этого процесса в России в должной степени не оценено социальными и историческими науками. Это стимулировало стремление реформаторов, революционеров-марксистов игнорировать целые пласты истории страны, подтягивая Россию под образец определенным образом понимаемой истории Запада. Этот подход служил обоснованием веры в историческую необходимость социалистической революции, перехода к новой социалистической социально-экономической формации.

Между тем, начиная примерно с 80-х годов XIX века стала оживать сельская община[1], которая, как многим тогда ошибочно казалось, была при смерти. Активизация уравнительности постепенно переросла в борьбу против богатого соседа, то есть именно против той части крестьянства, которая возможно несла в себе ростки новых форм труда, интенсификации воспроизводства, пыталась ограничить господство уравнительности, то есть шла по пути качественно новых решений, нового осмысления. Это означало, что раскол охватил народную почву, трагически противопоставив друг другу две части крестьянства. В этой борьбе верх одержали носители наиболее архаичных пластов культуры. В этой ситуации власть, не допуская по этому поводу ни малейшей иронии, бросала все силы, которые удавалось административно организовать, на индустриализацию, научно-технический прогресс, на превращение сельскохозяйственного труда в разновидность труда индустриального и т. д., на обеспечение прогресса на дорыночной натуральной основе. Чудовищный масштаб и далеко идущая последовательность этой абсурдной попытки соединить архаику с современным производством не знает прецедентов в истории человечества. Это придало истории страны, впрочем, еще до большевизма, неподражаемые специфические черты, сделало совершенно бесспорной ее уникальность.

Постепенно на эту проблему начали обращать все больше внимания. Были сделаны важные выводы: «В самой основе народного бытия в России испокон веков находится «архаический» коллективизм первобытно-коммунистического толка, по существу усилившийся с революционным действием рабочего класса России. Он является важнейшей причиной победы революции в Октябре 1917 года. Именно этим обстоятельством в самую первую очередь обусловлен самобытный путь развития России»[2]. Специалисты ищут специфику русской культуры в глубинах истории, например, существует точка зрения, что «коллективность на базе общей веры и ритуала — это свойство всех племенных сообществ, однако до стадии мировой цивилизации сознание такого типа доросло лишь в Византии, России и исламе»[3]. Речь

[1] П. Вениаминов. Крестьянская община (что она такое, что дает и что может дать России?), 1908.

[2] Г. И. Куницын. Русская община и ее роль в формировании национального характера, в кн. Русская нация и обновление общества. Москва, 1990. Стр. 8.

[3] Л. А. Седов. К истокам авторитарного сознания (историко-культурологический этюд, в кн. Тоталитаризм как исторический феномен. Москва, 1989. Стр. 194.

идет, следовательно, о том, что племенная культура, ее специфика не только доходила до современного общества, но и играет в нем важнейшую роль. Раскол не создает архаичную культуру, но активизирует архаичные пласты, превращает их в основу повседневной деятельности миллионов.

Трагизм раскола, хромающих решений особенно ярко проявлялся при проведении реформ. Реформа, требующая объединения народа вокруг некоторого общего принципа, общей идеи превращалась в контрреформу. Например, глава правительства, реформатор П. Столыпин считал, что не следует «ставить в зависимость от доброй воли крестьян момент ожидаемой реформы: «народ темен, и неизвестно, когда он дозреет до понимания ее настоятельной необходимости»»[1]. Практически эта точка зрения лежала в основе всех российских реформ. Эта вера в насильственные методы стимулировалась отказом в значимости одной из сторон раскола и, следовательно, способствовали расколу общества в целом. Тем самым мощная активизация архаики, превращение реформы в контрреформу настигало реформаторов, либералов врасплох. Даже Великие реформы Александра II в конечном итоге закончились поворотом назад, восстановлением при советской власти в неслыханных масштабах крепостничества.

Если игнорировать эту мощную волну архаики, которая была вызвана к жизни попытками перехода к либеральной цивилизации, страхом перед нарастающей дезорганизацией, невозможно понять историю России XX века. Вера в прогресс была важным элементом идеологии большевиков. Тем не менее взрыв традиционализма привел к утопической попытке сформировать на волне архаики, густо замешенной утилитаризмом, «общество низшего класса» (Э. Орлова). Однако его появление не могло быть объяснено только ударом снизу. Оно было результатом раскола в целом.

7. Самобытность в прошлом и настоящем

В спорах о самобытности очень часто приходится слышать, что в России ее нет, так как раскол можно наблюдать в самых различных формах в других странах. Однако подобная аргументация страдает рядом существенных недостатков. Во-первых, этот довод имеет доказательную силу лишь в том случае, если уровень абстракции приводимого в спорах примера соответствует уровню абстракции рассмотрения специфики России. Бессмысленно сравнивать цивилизационный раскол в России с расколом между борющимися партиями во Франции или где угодно. Это разнопорядковые и, следовательно, несравнимые явления. Методологически можно признать любые два явления тождественными или, наоборот, существенно различными при соответствующем подборе уровня абстракции рассмотрения. Например, системный подход может себе позволить при определенной постановке проблемы рассматривать кошку и общество, человека и язык как тождественные явления, так как все они могут быть описаны как сложные системы. Возможность такого подхода является достижением науки, в частности, методологии познания. Однако справедливость подобных отождествлений переходит в свою противоположность при выходе за границы поставленной задачи. Нарушение этих границ приводит к абсурду, например, к отождествлению человека и животного вне рамок системных исследований при изучении общества во всей его социокультурной специфике.

Во-вторых, анализ расколотого общества требует иного уровня абстракции, чем изучение обществ, которые миновала эта болезнь. Например, можно сказать, что борьба между разными ветвями власти ищет в любых странах и поэтому в этом факте ист никакой специфики России. Тем не менее можно утверждать, что в России она лежит глубже непосредственной игры политических сил. Специфика раскола не в самом факте политического конфликта, но в том, что в России эта борьба скрывает за собой борьбу вокруг существования государственности, борьбу государственности и догосударственной стихии. Например, политические столкновения вокруг суверенитета России, политическая борьба против центра привела к разрушению государственности СССР. У нас за словами конфликтующих сторон всегда скрывается нерефлектированная сила раскола, в частности, борьба локализма против целого и т. д. Сложность заключается в том, что эти противоположные, разрушающие друг друга стремления могут «сражаться» одновременно на обеих сторонах. Следовательно, важнейшая особенность расколотой социокультурной реальности заключается в том, что сложнейшие процессы описываются в неадекватных представлениях, понятиях. Это можно, по крайней мере отчасти, объяснить тем, что понятийный аппарат, сформировавшийся на Западе, сложился на базе иного опыта, не знающего раскола. Между тем углубление знаний специфики стран и народов — необходимое условие выявления тождества и различий между

---
[1] П. Зырянов. Столыпин и судьба русской деревни. «Общественные науки и современность», 1991. № 4. Стр. 124.

цивилизациями и странами. Здесь уместно вспомнить слова Г. Федотова, который писал: «В Европе экономический кризис, — в России безвыходная нищета и голод. В Европе борьба классов, — в России кровавый террор. В Европе покушение на свободу, — в России каторжная тюрьма для всех. В Европе помрачение культуры, — в России систематическое ее истребление»[1]. Конфликт как будто тот же, но в действительности в России он уходит на метафизическую глубину.

В-третьих, специфический характер исторической динамики России доказывается не только всем ходом истории, но и отдельными феноменальными, беспрецедентными, исторически значимыми фактами истории. Сюда можно отнести такой абсурд, как мощные, сокрушительные попытки формировать развитое индустриальное и постиндустриальное хозяйство на натуральной доэкономической основе. Не менее абсурдно стремление посредством большого террора ликвидировать раскол, истребляя людей, которые могли быть отождествлены с носителями раскола. Раскол неуклонно восстанавливается, если расколотой оказывается личность.

Специфика раскола не в факте сочетания двух цивилизаций в одном обществе.

После возникновения либеральной цивилизации это распространенное явление. Раскол — в типе их отношений, создающем в обществе своеобразную машину саморазрушения.

Все это требует неуклонного углубления наших знаний о расколе, как сложном историческом процессе, результате исторического процесса, который может объяснить недостаточную способность общества к синтезу, к охвату решениями, смыслами различных сторон общества целостным пониманием. Методологически подход не может быть не эклектичным, стремящимся рассматривать оба процесса не как независимые, рядоположенные, но рассматривать их как стороны, аспекты единого, хотя и противоречивого исторического процесса. Раскол не только разрывает общество, но и свидетельствует о его сохраняющемся единстве, хотя и патологического характера, несущем опасность необратимой дезорганизации, катастрофического развала.

Двойственная природа раскола, существование в нем взаимоисключающих тенденций порождает удивительные явления, представляющие собой еще один уровень уникальности. Возник особый тип

[1] Цит. по: С. Я. Матвеева. Введение к книге: А. С. Ахиезер. Россия: критика исторического опыта. т. 3. С. XXXVI.

социальных отношений и особой культуры, который можно назвать псевдо: псевдоэкономика, псевдорынок, псевдокооперация, псевдонаука, псевдоурбанизация и т. д. Псевдо — результат попыток построить из простых элементов то, что по своей сути, своей природе, по своей предметной логике должно было быть построено из более сложных элементов, из «кирпичей» иной цивилизации. Например, при Петре I «новое здание управления строилось из старых материалов, — прием, наблюдаемый и в других отраслях преобразовательной деятельности Петра I»[1]. Это уникальное общество, однако, уже давно встало на путь формирования современного для своего времени хозяйства с развитой индустрией, далеко зашедшим разделением труда, с ростом и развитием, но на основе натуральных отношений. Государственная промышленность, создаваемая еще во времена Петра I, жившая государственным заказами и формировавшаяся не под влиянием рынка, весьма мало заботилась об экономичности, например, себестоимости своей продукции. Псевдо — это особый социокультурный феномен, возникающий в результате неспособности общества преодолеть раскол. Суть псевдо можно понять, используя аналогию со стремлением организма адаптироваться, физиологически и психологически, к тяжелой болезни. Это приспособление может оказаться фактором, препятствующим выздоровлению. Господство псевдо означает, что делается последовательная, далеко идущая попытка воспроизводить производство западного типа на основе обмена потоками дефицита. В решении исчезает рыночная составляющая, которая замещается технологической, то есть отсутствует «душа» экономики — внутренняя напряженность, толкающая людей повышать эффективность труда, воспроизводства, стимулирующая стремление к самосовершенствованию. Она подменяется деятельностью толкачей-бюрократов. Происходит имитация движения капитала в условиях примитивной всеобщей связи, господства локализма, что не дает необходимого минимума эффективности. Возникает псевдокапитал, то есть движение принудительной силой государства натуральных вещей, рабочих, денег и т. д., не охваченных спонтанной всеобщей связью. Возникает псевдоурбанизация, то есть рост городов без развития, а возможно и сопровождаемый упадком городской культуры.

Для псевдоэкономики характерна слабость механизмов, сдерживающих рост неоправданных издержек, пожирание ресурсов вплоть

[1] В. О. Ключевский. Сочинения. Стр. 193.

до превышения затрат над отдачей. Экономические законы здесь не действуют либо оттесняются в поры общества. Если при этом преобладает административно стимулируемая модернизация, то это создает выходящие за рамки элементарной логики хозяйственные монстры, предприятия, целые отрасли, живущие административной перекачкой ресурсов, которые не в состоянии воспроизводить себя собственными силами. В сочетании с попытками встать на путь развития и прогресса этот порядок приобретает патологический характер.

Результатом раскола является превращение традиционного дорыночного хозяйства не в рыночную экономику, но в некоторый промежуточный гибрид, выступающий в форме монополии на дефицит. Его специфика заключается в том, что каждый производитель, организатор производства, крестьянин, глава общины, помещик, руководитель предприятия и т. д. стремится найти «крышу», то есть социальное прикрытие, защитника в окружающей социальной среде и одновременно источник необходимых ресурсов: земли, орудий производства, сырья, денег и т. д. Любое производство в России, начиная от крестьянина, который получал от помещика «рубль на обзаведение», до целых отраслей могли существовать лишь пользуясь некоторой социальной защитой помещика, вотчинника, власти на всех уровнях. Развитие реального капитализма могло иметь место в этих условиях лишь в результате того, что власть оказывалась не в состоянии охранить такой порядок от людей, пытающихся обойтись без «крыши». Однако общество в период кризиса смело этих людей, восстановив в полном объеме в крайних формах порядок несвободы. Эти архаичные монополии не остаются неизменными, они имеют свою сложную историю. Существует мощный фактор, влияющий на их характер. Он формируется в результате раскола между опережающим развитием массовых потребностей в различного рода благах и отставанием способности их воспроизводить, развивать соответствующие формы труда, воспроизводства. Эта форма раскола приобретает возрастающее значение в истории страны. Она создает в обществе мощное напряжение, которое превращает каждое сообщество, владеющее тем или иным предметом потребностей, в держателя монополии на дефицит. Эта монополия отлична от классических монополий, возникающих как сговор фирм с целью захвата рынка. Каждый субъект монополии на дефицит воспроизводит себя, обменивая свой дефицит на чужой. При этом не возникает потребности, заинтересованности в расширении производства, улучшении качества продукции, в быстрой реализации и т. д., так как все драмы монополии на дефицит развертываются в основном на ценностной базе исторически сложившегося господства натурального хозяйства.

Монополия на дефицит является особой хозяйственной системой. Субъект монополии — своеобразная исходная клеточка этого общества, фокус формирования социальных процессов и отношений. Внутренняя напряженность субъекта монополии на дефицит стимулирует его воспроизводственную деятельность, направляя ее на усиление зависимости от своего дефицита всей социокультурной среды. Нарастание противоречий между массовой потребностью в ресурсах и их концентрацией в монополиях приводит к дезорганизации общества. Монополия на дефицит не позволяет денежным отношениям, рынку выйти на первый план, занять ведущее положение в хозяйстве, не позволяет устанавливать зависимость количества и разнообразия товаров в соответствии с ростом потребностей, даже если они выступают в форме платежеспособного спроса.

Напряжение в обществе, связанное с монополией на дефицит, приводит к постоянной борьбе между разными группами субъектов монополии, что создает картину уникальных по своему содержанию социальных конфликтов, их динамики. Одним из уровней монополии является высшая власть, как держатель дефицита в масштабе всего общества. Например, на этапе господства сталинизма этому уровню удалось максимально подавить и оттеснить всех иных держателей монополии на дефицит. Другой уровень связан с регионами и ведомствами, как держателями дефицита. Хрущевский этап характеризовался оттеснением высшего уровня держателей дефицита, выходом вперед уровня ведомств и регионов, организованных в форме совнархозов. Третий уровень — власть локальных миров: предприятий, колхозов и т. д. Для современного этапа характерно движение к крайнему локализму, к атомизации общества, к распадению на бесчисленное количество держателей дефицита, к сильнейшему, возможно, катастрофическому ослаблению центра.

Отличительная особенность конфликта между уровнями держателей дефицита заключается в том, что победа любого из них не создает устойчивого состояния в хозяйстве, обществе в целом, но скорее наоборот — является условием выявления его нефункциональности, неизбежности поражения в борьбе со своими противниками. Это дает

импульс дальнейшему движению исторически сложившихся циклов, одним из аспектов которого может быть смена форм, уровней господства дефицита. Система монополии на дефицит при любых своих модификациях не носит устойчивого характера, что бросает определенный свет на механизмы циклов истории России, позволяет искать их основу в мучительном поиске устойчивого состояния расколотого общества, его хозяйственной системы.

В расколотом обществе, где господствуют циклические формы социокультурной динамики, неизбежны попытки приспособления институтов власти, выносящих значимые для общества решения, к расколу, что выражается в вынесении хромающих решений. Так называемая партия нового типа являлась специфической организационной формой такой попытки. Власть в советском периоде возникла как особое соединение партии и государственности, где государство воплощало организационную стабильность, способность общества транслировать сложившийся порядок во времени. Партия же стремилась этот порядок изменять без всякой опоры на право, на внутреннюю последовательную доктрину, на конъюнктурную целесообразность. Сложилась специфическая форма двоевластия, включающая постоянное отрицание своих собственных решений. Она была нацелена на постоянную, вопреки ранее принятым решениям, переброску ресурсов всех видов в масштабе всего общества на наиболее угрожаемые участки, туда, где потоки дезорганизации, назревающая всеобщая катастрофа наносили первый удар. Чем больше усложнялось общество, тем больше усиливались дезорганизующие последствия конъюнктурного манипулирования, тем явственнее негативные последствия стали превышать позитивные. В конечном итоге со всей очевидностью выявилось, что система хромающих решений, приспособление через нее всей системы власти к расколу в постоянно усложняющемся мире оказалась нефункциональной. Этот политический порядок воплощал в государственных решениях неспособность псевдоэкономики, монополии на дефицит обеспечить необходимый минимум воспроизводства ресурсов. Тем самым прошлое передало будущему сложнейшую проблему — формирование в расколотом обществе функциональной организации управления.

Россия выступает как промежуточная цивилизация, где раскол проходит через ее душу и тело, как проявление неспособности двух цивилизаций на специфической почве России вступать друг с другом в конструктивный диалог. В отличие от традиционной и либеральной, промежуточная цивилизация не носит органического характера. Хотя потребность в элементах либеральной цивилизации и возникла в России как результат внутренних противоречий общества, в частности, как попытка повысить поступление ресурсов, тем не менее либерализм из-за господства раскола, заколдованного круга не приобрел необходимой органичности и слишком часто отторгался. Создавался эффект бумеранга. В результате периодического усиления либерализма в обществе активизировались прямо противоположные ценности. Причем их социальный потенциал превышал силу либерализма. Отсюда странный исторический путь, характеризуемый попытками органического приспособления к неорганической социальной реальности при недостаточных усилиях преодоления раскола. Многое из того, что в динамике страны кажется ошибками вождей, капризами исторической случайности и т. д. находит свое объяснение в расколе.

Культивирование самобытности несет в себе опасность для общества, заключающуюся в преклонении перед ее исторически архаичными формами, в убеждении, что древние архаичные формы культуры и суть та высшая правда, на основе которой следует строить жизнь. Практически это означает отказ от всякой критики исторически сложившейся культуры, исторического опыта, от рассмотрения специфики страны как постоянно возникающей и подлежащей разрешению проблемы, отказ от рассмотрения самобытности как исторической категории, которая существует в диалоге со спецификой других народов.

К сожалению, споры о самобытности достаточно часто происходят на основе явного или скрытого представления о внеисторичности и абсолютности этого явления, о его божественной или биологической природе. Между тем те или иные конкретные формы самобытности, как и всякое социокультурное явление, суть некоторый процесс, который возник в определенный момент истории и, следовательно, может исчезнуть. Общество может бороться с теми или иными элементами своей специфики, критиковать и изживать их усилиями людей, если они почувствуют дискомфорт от тех или иных особенностей своей деятельности, если люди, достаточно большие значимые группы будут интенсивно искать конструктивный функциональный выход, найдут в себе для этого достаточно нравственных и интеллектуальных сил. Это вовсе не исключает специфики, но, наоборот, подымает ее на

новый уровень. Раскол — результат истории, и нет никаких оснований сваливать его происхождение на гены или высшие силы.

Выдвижение раскола как фокуса специфики страны, разумеется, не исключает возможности иных подходов к специфике, используя для этого потенциал разнообразных наук: культурологических, этнографических, географических, психологических и т. д. Тем не менее во всех случаях необходимо соотнесение места и роли изучаемого аспекта специфики как с развитием раскола, так и с возможностью его преодоления.

Диалог между собственной спецификой (самобытностью) и современным миром — необходимое условие существования любого общества.

Libertarium: Ahieser A. S. Personal Page (Russian).

М. А. Бакунин

[…]Революция — не детская игра, не академические дебаты, где наносятся смертельные удары лишь тщеславию, и не литературное состязание, где проливаются лишь чернила. Революция, это — война, а когда идет война, происходит разрушение людей и вещей. Конечно, очень печально для человечества, что оно не изобрело более мирного способа прогресса, но до сих пор каждый новый шаг в истории рождался лишь в крови. Впрочем, реакция не может упрекать в этом отношении революцию. Она всегда проливала крови больше, чем эта последняя. Доказательством служат парижские избиения в июне 1848 г. и в декабре 1851 г., дикие репрессии деспотических правительств других стран в эту же эпоху и позднее, не говоря уже о десятках, сотнях тысяч жертв, которыми сопровождаются войны, являющиеся неизбежным следствием и как бы периодической лихорадкой политического и социального состояния данных стран, называемого реакцией (1, III, стр. 12—13).

Идеалисты выводят всю историю, включая сюда и развитие материальных интересов, и различные ступени экономической организации общества из развития идей; немецкие коммунисты, напротив того, во всей человеческой истории, в самых идеальных проявлениях как коллективной, так и индивидуальной жизни человечества, во всяком интеллектуальном, моральном, религиозном, метафизическом, научном, художественном, политическом, юридическом и социальном развитии, имевшихся в прошлом и происходящих в настоящем, видели лишь отражение или неизбежное последствие развития экономических явлений. Между тем как идеалисты утверждают, что идеи господствуют над явлениями и производят их, коммунисты, наоборот, в полном согласии с научным материализмом утверждают, что явления порождают идеи и что идеи всегда лишь идеальное отражение совершившихся явлений; что из общей суммы всех явлений явления экономические, материальные, явления в точном смысле слова представляют собою настоящую базу, главное основание; всякие же другие явления — интеллектуальные и моральные, политические и социальные — лишь необходимо вытекают из них.

Кто прав, идеалисты или материалисты? Раз вопрос ставится таким образом, колебание становится невозможным. Вне всякого сомнения, идеалисты заблуждаются, а материалисты правы (1, II, стр. 142—144).

Три элемента, или, если угодно, три основных принципа, составляют существенные условия всякого человеческого развития в истории, как индивидуального, так и коллективного: 1) *человеческая животность*, 2) *мысль* и 3) *бунт*. Первой соответствует собственно *социальная и частная экономия*, второму — *наука*, третьему — *свобода* (1, II, стр. 147).

Бунт индивида против общества по трудности отличается от его бунта против государства. Государство есть историческое переходящее учреждение, временная форма общества, как сама церковь, младшим братом которой оно является... Общество одновременно и предшествует и переживает всякого человеческого индивида, как сама природа. Оно вечно, как природа, или, скорее, рожденное на земле, оно продлится, пока будет существовать наша земля. Коренной бунт против общества был бы, следовательно, так же невозможен для человека, как и бунт против природы, ибо человеческое общество есть в общем не что иное, как последнее великое проявление или создание природы на нашей земле...

Не так обстоит дело с государством. И я не колеблюсь сказать, что государство есть зло, но зло, исторически необходимое... Государство вовсе не однозначаще с обществом, оно есть лишь историческая форма, столь же грубая, как и отвлеченная. Оно исторически возникло во всех странах от союза насилия, опустошения и грабежа...

Бунт против государства гораздо легче, потому что в самой природе государства есть нечто провоцирующее на бунт. Государство —

это власть, это — сила, это — хвастовство и самовлюбленность силы (1, II, стр. 269—270).

Если есть государство, то непременно есть господство, следовательно, и рабство; государство без рабства, открытого или маскированного, немыслимо, — вот почему мы враги государства.

Что значит пролетариат, возведенный в господствующее сословие? Неужели весь пролетариат будет стоять во главе управления? Немцев считают около сорока миллионов. Неужели же все сорок миллионов будут членами правительства? Весь народ будет управляющим, а управляемых не будет. Тогда не будет правительства, не будет государства, а если будет государство, то будут и управляемые, будут рабы (1, I, стр. 294).

В настоящее серьезное время сильное государство может иметь только одно прочное основание — военную и бюрократическую централизацию. Между монархией и самою демократическою республикою существенное различие: в первой чиновный мир притесняет и грабит народ для вящей пользы привилегированных, имущих классов, а также и своих собственных карманов, во имя монарха; в республике же он будет точно так же теснить и грабить народ для тех же карманов и классов, только уже во имя народной воли. В республике мнимый народ, народ легальный, будто бы представляемый государством, душит и будет душить народ живой и действительный. Но народу отнюдь не будет легче, если палка, которою его будут бить, будет называться палкою народной (1, I, стр. 83).

Одним словом, мы отвергаем всякое привилегированное, патентованное, официальное и легальное, хотя бы даже и вытекающее из всеобщего избирательного права, законодательство, власть и воздействие, так как мы убеждены, что они всегда неизбежно обращаются лишь к выгоде господствующего и эксплуатирующего меньшинства, в ущерб интересам огромного порабощенного большинства.

Вот, в каком смысле мы действительно анархисты (1, II, стр.172).

Показав, как идеализм, разделяя абсурдные идеи о боге, о бессмертии души, о *врожденной* свободе личности, ее моральной независимости от общества, приходит роковым образом к освящению рабства и безнравственности, я должен показать теперь, как реальная наука, материализм и социализм — (это второе понятие только полное и логичное развитие первого) — именно потому, что они исходной точкой берут материальную природу и естественное примитивное рабство людей, потому что они ищут эманципации личности не вне, но в среде общества, не во вражде с ним, но через него, — должны привести также необходимо, последовательно к установлению наиболее широкой свободы личности и человеческой морали (3, стр. 33—34).

Отрицание свободы воли отнюдь не есть отрицание *свободы. Свобода является, напротив, неизбежным следствием и результатом естественной и социальной необходимости.*

Прим. 1. Человек не свободен по отношению к законам природы, которые являются основой и необходимым условием его существования. Он зависит от законов природы, которые властвуют над человеком точно так же, как они господствуют и над всем существующим. Ничто не в состоянии избавить человека от роковой непреложности этих законов; всякая попытка человека к восстанию против этих законов привела бы его лишь к самоуничтожению. Однако благодаря способности, присущей человеческой природе, как таковой, и которая неизбежно побуждает человека бороться за свое существование, *человек может и должен постепенно освобождаться от тяжелой подчиненности и от естественной и подавляющей его враждебности внешнего мира, который его окружает, — будет ли это в области чисто физической или социальной — при помощи мысли*, науки, посредством применения знания к инстинкту желания, т. е. при помощи своей *разумной воли.*

Прим. 2. Человек является последним звеном, высшей ступенью в непрерывном ряде существ, которые [...] составляют известный нам мир. Человек — животное, которое благодаря более высокому развитию своего организма, в особенности мозга, обладает способностью мыслить и выражать свои мысли словами. В этом состоит все различие, отделяющее человека от всех других видов животных. [...] Различие это, однако, огромно. Это различие — единственная причина всего того, что мы называем нашей историей, сущность и смысл которой могут быть выражены кратко в следующих словах: *человек исходит от животности, чтобы прийти к человечности, то есть к устройству своего общественного существования на основе науки, сознания, разумного труда и свободы.*

Прим. 3. Человек — животное общественное, подобное многим другим животным, появившимся на земле до него. *Человек не создает общества путем свободного договора: он рождается в недрах*

общества, и вне общества он не мог бы жить, как человек, ни даже стать человеком, ни мыслить, ни говорить, ни хотеть, ни действовать разумно. В виду того что общество формирует и определяет его человеческую сущность, человек находится в такой же абсолютной зависимости от общества, как от самой физической природы, и нет такого великого гения, который всецело был бы свободен от влияния общества.

Социальная солидарность является первым человеческим законом, свобода составляет второй закон общества. Оба эти закона взаимно дополняют друг друга и, будучи неотделимы один от другого, составляют сущность человечности. Таким образом, свобода не есть отрицание солидарности, наоборот, она представляет собою развитие и, если можно так сказать, очеловечение последней.

Свобода не есть независимость человека по отношению к непреложным законам природы и общества. *Свобода — это прежде всего способность человека к постепенному освобождению от гнета внешнего физического мира при помощи науки и рационального труда; свобода, наконец, это право человека располагать самим собою и действовать сообразно своим собственным взглядам и убеждениям* — право, противополагаемое деспотическим и властническим притязаниям со стороны другого человека или группы, или класса людей, или общества в его целом.

Прим. 4. Не следует смешивать социологических законов, — иначе называемых законами общественной физиологии и которые столь же обязательны и неизбежны для всякого человека, как и законы физической природы (ибо эти законы по существу своему являются также физическими), — с законами политическими, уголовными и гражданскими, которые в большей или меньшей степени выражают нравы, обычаи, интересы и взгляды, в определенную эпоху господствующие в обществе или в части этого общества, в отдельном общественном классе. Вполне естественно, что, будучи признаны большинством людей или хотя бы только господствующим классом, эти законы оказывают большое влияние на каждого человека — благотворное или вредное — в зависимости от их характера. Но для самого общества нисколько не хорошо, не справедливо и не полезно, чтобы эти законы могли быть предписаны властническим или насильственным образом кому бы то ни было вопреки его собственному убеждению. Ибо последнее означало бы покушение на свободу, на личное достоинство, на самую человеческую сущность членов общества (2, III, стр. 121—123).

То, что мы называем *человеческим* миром, не имеет другого непосредственного творца, кроме человека, который создает его, отвоевывая шаг за шагом от внешнего мира и от своей собственной животности свою свободу и человеческое достоинство. [...] Фатальная и непреоборимая во всех животных, не исключая самого цивилизованного человека, инстинктивная, можно почти сказать, механическая в низших организмах, более сознательная в высших породах, она достигает полного самосознания лишь в человеке, который благодаря своему разуму — возвышающему его над всеми его инстинктивными побуждениями и позволяющему ему сравнивать, критиковать и упорядочивать свои собственные побуждения — один среди всех животных земного шара обладает сознательным самоопределением, *свободной волей* (1, III, стр. 169).

Единственно благодаря мысли человек достиг сознания своей свободы в породившей его естественной среде; но только посредством труда он эту свободу осуществляет. [...] Деятельность, составляющая труд [...], начинает быть *собственно человеческим трудом* только тогда, когда, направленная человеческим разумом и сознательной волей, она перестает служить одним лишь недвижимым и фатально ограниченным потребностям исключительно животной жизни, но начинает еще служить потребностям *мыслящего существа, которое завоевывает свою человечность, утверждая и осуществляя в мире свою свободу* (1, III, стр. 171).

Человек определяет свою индивидуальность, реализует свою свободу, только соединяясь с теми, кто его окружает, только благодаря совместной работе и могуществу общества, вне которого из всех диких животных, существующих на земле, он остался бы самым тупым и жалким. По теории материализма, теории наиболее логической и естественной, общество совершенно не стремится к ограничению и умалению личной свободы, но, напротив, к развитию ее. Оно — корень, дерево; свобода — его плод. Следовательно, в каждую эпоху человек должен искать свою свободу не в начале, а в конце истории; можно сказать, что истинная и полная эмансипация личности — это настоящая, великая цель, возвышенный конец истории.

Совершенно иное получается с точки зрения идеалистов. По их мнению, человек рождается свободным, бессмертным и кончает тем, что становится рабом.

Бессмертный и свободный ум, безграничный и самоудовлетворяющийся, он не нуждается в обществе, откуда следует, что вступление его в таковое есть своего рода падение, забвение, утрата сознания своего бессмертия и свободы (3, стр. 9).

На тысячу человек едва ли об одном можно сказать, и то не абсолютно, а относительно, что он хочет и мыслит самостоятельно. Подавляющее большинство людей не только из «невежественных масс», но из среды цивилизованных и привилегированных классов думает и хочет то, что думает и хочет окружающее его общество. Они полагают, конечно, что воля и разум их вполне самостоятельны, но в сущности они только рабски, рутинно повторяют, с самыми ничтожными изменениями, волю и мысли других. Это раболепство, это рутинность — неиссякаемые источники общих мест; это отсутствие волевого протеста, отсутствие инициативы — главные причины ужасающе медленного развития человеческой истории. Для нас — материалистов, реалистов, не верующих в бессмертие души и свободу воли, — этот процесс, как ни обидно медленен он, является вполне естественным фактом (3, стр. 8).

Фрагменты подобраны из следующих изданий:

1. М. А. Бакунин. Избранные сочинения в пяти томах. М., 1919—1920.

2. «Материалы для биографии М. Бакунина. Бакунин в I Интернационале», т. I—III, М.—Л., 1928.

3. М. А. Бакунин. Бог и государство. Лейпциг — Петербург, 1906.

Л. П. Карсавин

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕВОЛЮЦИИ

I

<...>История, конечно, не повторяется в смысле, напоминающем «повторение естественнонаучных «законов»; и понимающий свое дело историк не ищет подобных этим «законам» отвлеченных формул. С другой стороны, внешняя аналогия — плохой метод, который давно пора предоставить теософскому скудоумию с его «астральным клише». Однако же, не случайно, в самом деле, историки пользуются «общими» понятиями, а среди них — и понятием революции. И не мнимо, а действительно «сходство» процессов, обозначаемых этим термином, — хотя бы в применении к таким «великим революциям», как английская (1640—1653—1660), французская (1789—1800—1815) и обе русские (1595—1610—1613, т.е. «Смута», и 1917). Перед нами, несомненно, явления однородные. Если же так, то можно определить природу революции и дать ее феноменологию.

В исторической действительности существуют «общие» процессы. Но они не являются особою, отвлеченною от нее сферою бытия, отвлеченными «законами», которые бы управляли ею, ограничивали свободу исторических субъектов и удачно выражались в условных суждениях. История — по преимуществу сфера непрерывности и свободы. Исторически общее — единство множества. «Общий процесс» в истории можно уподобить развитию организма (например, человеческого) по отношению к каждому конкретному развивающемуся организму (например, данному человеку). Ведь нет ни отвлеченного организма, ни отвлеченного развития, но всякое развитие осуществляется только во всем множестве объемлемых им индивидуальных организмов. Само собой разумеется, что «общее» развитие в истории так же не противоречит развитию «общего» (человечества), как развитие особи не противоречит развитию вида.

Развитие предполагает то, что развивается, т. е. субъект развития, в исторической же действительности обязательно - личность. При этом развитие не является каким-то самобытным, но и есть сам развивающийся субъект (сама развивающаяся личность). В истории субъектами развития могут быть как индивидуумы, так и (в случае «общего» развития) коллективные или соборные, симфонические личности (например, группа, народ, культура [1], человечество). В допущении симфонических личностей нет еще никакого ипостазирования отвлеченностей. Ибо не предполагаем, что симфоническая личность обладает бытием всех своих индивидуализаций (например, культура или народы — вне составляющих их индивидуумов), хотя отрицаем отождествление симфонической личности с арифметической суммою индивидуумов. Точно так же, признавая себя личностью, которая осуществляется и существует во всем моем развитии, я этим отнюдь не утверждаю, что будто существует мое отвлеченное, «пустое» «Я» и будто оно воздействует причинно на любой момент моего развития.<...>

Мы утверждаем реальное единство и личное бытие человечества и в нем — христианской культуры, нимало не выступая в защиту так называемой «всемирно исторической точки зрения» (уж одно назва-

ние чего стоит!) и еще менее того становясь на сторону нелепой и пагубной для историка идеологии прогресса. В силу же единства самой личности необходимо допустить, что все «однородные» состояния ее не что иное, как разъединение в пространстве и времени проявления одного состояния. Таким образом, выражаясь парадоксально, нет революций, а есть одна многообразно проявляющаяся и все же всегда себе самой тождественная революция. Поэтому в любой конкретной революции проявляет себя сама революция, и мы, изучая, например, французскую, тем самым изучаем и всякую другую, ибо мы изучаем самое революцию. Оттого и не бессмысленны рассуждения о «революции вообще», попытки ее понимания и оценки. Современная номиналистическая мысль, впрочем, уже значительно подорванная, упрощает этот факт многоединого состояния. Она разлагает его на утверждение множества конкретных и абсолютно по существу своему разъединенных революций и на утверждение повторяемости в них некоторого общего процесса, «революции вообще». Отсюда — позитивный социологизм или дурная безжизненная метафизика.

Но познать общий исторический процесс вовсе не значит формулировать нечто во всех конкретных обнаружениях его «повторяющееся», в частности — изобразить необходимый ход всякой революции. Надо уловить существо и внутреннюю диалектику процесса. А эта диалектика, исчерпывая в истории свои возможности, выразима отнюдь не отвлеченно, но только путем исторического описания конкретных ее проявлений, весьма разнообразных и часто по видимости друг на друга не похожих.<...>

II

Примерно с половины прошлого столетия постепенно получила преобладающее значение доктрина исторического материализма, несравнимо больше, чем обычно думают. Основная ее предпосылка, одинаково принимаемая как «материалистами», так и «идеалистами», заключается в понимании исторического процесса по образу процессов материально-механических. Исторический процесс мыслится как сумма причинно взаимосвязанных процессов и — в конце концов — неизменных фактов. При этом о понятии и природе причинной связи просто не думают, вопрос же о том, что такая «сумма», или «система» либо остается совсем без ответа, либо получает ответ в отождествлении «системы» с естественнонаучными «законами», толкуемыми так, как уже перестает их толковать само естествознание.

Зачатки материалистически-механической доктрины даны уже в католических религиозно-философских учениях о Провидении (Боссюэ), затем в деизме. Здесь воля Божья уже понимается как одна из слагающих, как один из «факторов» развития. И весьма показательна цепкость этого религиозного материализма: исходя из него, пытаются опровергать исторический материализм современные богоискатели, которые вкривь и вкось рассуждают об истории, того не понимая, что предпосылки их не совместимы с ее существом.

Основная предпосылка исторического материализма с диалектическою необходимостью ведет к более ясному ее выражению. Формальный материализм (т. е. материалистическая методология, или понимание исторического бытия по типу материального) склоняет к постановке во главу угла материальной стороны жизни. Монизм вырождается в материализм. Основа исторического бытия усматривается в материальных, «хозяйственных» процессах, хотя, казалось бы, совершенно ясно, что нельзя отрицать самопроизвольное зарождение и, в то же самое время, выводить из материи что-либо, кроме материи же. Правда, в силу действительного единства исторического бытия можно познавать его по любому из его проявлений, в том числе и по «организации производства». Отсюда и возникает видимая вероподобность некоторых историко-материалистических объяснений, которая была бы большею, если бы среди историков-материалистов нашлись люди с лучшим научным образованием и критической трезвостью мысли, но которая всегда будет лишь видимою, ибо читатели, да и сами авторы не замечают очень простого факта:подлинным предметом познания является у них не материальная сторона процесса, а сказывающаяся в ней природа его. К сожалению, понимание этого затруднено психологически. <...>

Гипотеза классового строения общества и вздорное признание классовой борьбы за существо истории очень симптоматичны, отражая действительное разложение современного западного общества, умирание в нем личного начала и упрощение общественных отношений. Богатое разнообразие личной жизни ниспадает в полуживотную сферу и, упрощаясь, сосредотачивается в элементарных стихиях зависти, жадности и ненависти. Бедность и богатство делаются основными, определяющими категориями социального бытия, идеал которого усматривается в равенстве, распространяемом и на сферу умственную. Ведь естественно и необходимо, что действительному упрощению общества соответствует упрощенное сознание, которое ни в прошлом,

ни в будущем не способно усмотреть ничего сложного. И. Н. Ильин удачно подвел и атом, и голову социалиста-материалиста под одно общее определение: и тот, и другая - «маленькое, круглое и абсолютно неупругое тело». Впрочем, в социалистических теориях все еще живет старое, а частью сказывается даже проблематика реальной жизни. Эти теории идеалистичны. Они молчаливо и бессознательно признают симфонически личное бытие хотя бы за классом пролетариев. Они наделяют этот класс если и не всеми, то многими добродетелями, в частности, добродетелями государственными. Иными словами, они отрицают себя самих, как, впрочем, отрицает себя, то есть погибает, и отражаемая ими действительность.

Не в материализации и механизации, как и не в сведении развития личности на перемены в пространстве и времени, единственно правильный и опытом мастеров истории оправданный метод исторического знания. Разумеется, всякая историческая личность качествует по-разному, и необходимо ее качественно различать. Но ипостазировать их, то есть считать их личностями — что еще хуже — «факторами», «причинами» столь же неправильно, как устанавливать причинные связи между разными психологическими свойствами человека или между его носом и пяткою. Всякая личность, как индивидуальная, так и симфоническая, одинаково живет и хозяйственною, и социальною, и политическою жизнью; и все это — ее качествования, она сама. <...>Для периода революции таким наиболее показательным качествованием является политическое и, по существу, наиболее важное, ибо политическое есть отнесенное к единству. И если вообще историческое миросозерцание весьма пострадало от пренебрежительного отношения к проблемам политической истории, это особенно справедливо в области изучения революции.

III

Таким образом, в основу истории мы кладем учение о личности, признавая, в частности, симфоническими личностями и народ, и культуру. Раз симфоническая личность существует действительно, т. е. раз она поднимается над своим бытием в возможности, она необходимо обладает и формою своего личного бытия. Эту форму можно определить как систему взаимоотношений между актуализующими данную симфоническую личность индивидуума систему, видимо выражающую их единство и отделяющую его от других подобных ему единств (от других «народов», «культур»).

И сама симфоническая личность, и выражающая ее система пространственно и временно превышают эмпирическую индивидуальную личность. В эмпирической жизни всякой симфонической личности всегда наличествуют ее прошлое как традиция и ее будущее как желания, надежды, цели. Но полнота симфонической личности, сама симфоничность, или соборность, ее эмпирически не осуществима. Ведь осуществленность соборности предполагает, что всякий акт симфонической личности является свободным согласованием всего множества индивидуальных актов, которые «слагают» соборный и осуществляют в нем каждый свое. В полноте своей симфоническая личность выше пространственно-временных разъединений, необходимости и свободы, небытия и бытия. Такая полнота достижима в Церкви, но не в эмпирии. В эмпирии же неизбежна неполнота соборности, ограниченность личности и ее свободы. Эмпирически неизбежны пассивность и угнетаемость одних, противление и насильничество других, соглашение и принуждение.

Начало принуждения, или власти, характеризует систему, которая выражает в эмпирии симфоническую личность. Ее сознание и воля для того, чтобы действительно быть, стремятся к эмпирическому выражению и находят себе такое в правящем слое. Он, разумеется, выражает волю и сознание симфонической личности несовершенно, о чем свидетельствует его противопоставленность остальному обществу и, стало быть, ограниченность. Ограниченно им понимаемую волю симфонической личности он осуществляет путем принуждения. Между ним и, особенно, той «частью» его, которую принято называть государственною властью, или правительством, с одной стороны, и «управляемыми», или «подданными», с другой, всегда существует некоторое натяжение, повторяющееся и во внутренних конфликтах всякого индивидуального сознания, например, в захватывающей индивидуума борьбе «эгоистических» (личных, сословных, классовых) мотивов с мотивами «государственными», «патриотическими» и т. п.

Политическому качествованию данной симфонической личности причастны в той или иной мере все составляющие ее индивидуумы, хотя бы в порядке пассивного послушания. Но только те, которые «политичны» наиболее сознательно и действенно, составляют правящий слой. Таким правящим слоем в России до революции было все, так называемое, интеллигентное общество — от правительства до самых крайних революционеров. Из правящего слоя органически выра-

стает правительство, которое эмпирически и выражает некоторый онтологический факт — реальное единство симфонической личности. По онтологическому корню своему всякая власть от Бога, ибо Бог творит всякую личность: и индивидуума, и народ, и культуру. Но не следует смешивать онтологического происхождения власти с конкретною эмпирическою властью. Эмпирическое бытие есть греховное бытие; и не может быть эмпирическая власть совершенною, ибо все грешны, все до одного. Перенесение Божественности с принципа власти на ее эмпиричность, т. е. на конкретную историческую власть, равнозначно языческому обожению власти. При таком обожении приходится признавать власть неизменною и безошибочною, т. е. во имя даже окостеневшего прошлого отвергать всякую новизну, всякое развитие, т. е. отрицать самое жизнь.

Вполне понятно, что люди, пережившие в революции отрицание самого принципа власти (вполне ли пережившие, если многие еще продолжают его отрицать, не признавая большевиков властью на том основании, что они захватчики, и противопоставляя реальной народной, хотя бы и плохой, власти нереальную мечту о власти, которой нет?) и дикое разрушение всякой старины, готовы даже преувеличенно подчеркивать Божественность власти и смешивать принцип с фактом. Мне кажется подобное умонастроение весьма опасным, тем более, что несомненно понизилась и умственная культура. Читающая толпа не различает между сознающими свою ответственность философами, с одной стороны, и писателями, имеющими смелость выражать свои обывательские мысли в философских терминах, с другой. Еще меньше способна она разобраться в самих понятиях, которые требуют точных различений, не всегда доступных и самим писателям. Поэтому совершенно справедливое, хотя и не новое, оправдание Божественного начала власти и иерархии смешивается с оправданием данной конкретной власти и данной конкретной иерархии, т. е., в конце концов, определенных персон. Однако, едва ли можно отфилософствовать факты и доказать Божественную необходимость подчиняться Распутину или Ленину и уважать недоучившуюся молодежь.

Божественному принципу иерархии надо противопоставить Божественный же принцип равенства. Если мечтать об абсолютной иерархии и абсолютном осуществлении власти, надо мечтать и об абсолютной демократии, и об абсолютном равенстве. Если же мириться с неполнотой равенства и демократии, наибольшим приближением к которой был анархический период русской революции, справедливо и последовательно мириться и с проявлениями духа мятежа.

<...> Мятеж разрушает и старое, и новое. Эмпирия несовершенна. Эмпирически нет власти без насилия и жизни без мятежа. И эмпирия может примирять старое с новым только путем половинчатости и довольно жалких компромиссов, вечно балансируя между тупым охранительством и диким новаторством. Конечно, возможны сравнительно мягкие формы борьбы между двумя принципами, возможны и желательны, но, к несчастью, редко осуществимы. Сама же борьба эмпирически неустранима. И вместо того, чтобы тешить себя розовенькими надеждами на идеальное самодержавие или идеальную демократию, надо осознать эту эмпирическую неустранимость. Если мы хотим создать государство без греха, мы должны победить эмпирию.<...>

Симфоническая личность не обладает личным бытием, т. е. эмпирически еще или уже не существует, если нет в ней правящего слоя и правительства, если не выливается она в форму четкой государственности. Чем полнее ее личное бытие, чем сильнее ее личное самосознание, тем отчетливее и могущественнее ее государственная власть. Потому-то в ранний, здоровый период истории народа и в периоды подъема его самосознания государственная власть и внешне предстает как единая и даже единоличная. Напротив, «рассеяние» государственности всегда является симптомом временного угнетения или даже умирания народа. Подобное рассеяние мы наблюдали перед войной и наблюдаем еще и сейчас одинаково и в монархиях, и в, так называемых, демократиях.<...>

Каким образом правящий слой и правительство познают и выражают волю народа? Разумеется, не путем опроса и бесед. Ведь ни один акт государственной власти не является вполне понятным большинству народа, а большинство таких актов остаются непонятными и даже неизвестными всем. <...> Парламент уже потому не в состоянии выражать волю народа, что народ вынужден выбирать не людей, а бумажки (партийные программы); бумажки же эти ничего конкретного (если не считать за таковое неопределенных посулов) в себе не содержат и в самых критических случаях — война должна уступать место силе персон — членам парламента, находчивость и мудрость которых редко кому известна за пределами самого учреждения. К тому же мудрость коллегии обратно пропорциональна ее величине и, несомненно, понижает умственную деятельность всякого ее сочлена, что

прекрасно выражено в словах римского императора: «senatores optimi viri, senatus mala bestia».<...>

Не осуществляется связь правительства с народом и в партии. Партия и есть уже правящий слой. Ее идеология и программа вырабатываются в ней самой сверху, а не снизу. Они могут оформлять желания народа лишь в том случае, если сама партия находится с ним в органической связи. Ведь и социалистическая партия вовсе не выражение классового самосознания пролетариата, а интеллигентная выдумка.<...> К тому же весьма вероятно, что рабочий класс и в современном обществе примерно так же относится к современной культуре, как римские рабы относились к культуре эллинистической. Я хочу сказать, что западный «пролетариат» содержит в себе возможности иной культуры. Некоторые из этих возможностей «социалистами» улавливаются, но сейчас же ими и искажаются в неудачных «переводах» на язык «буржуазной» культуры.

Действительность несравнимо сложнее, глубже и интереснее, чем те модные ныне особенно в России графики, да схемы, которыми пытаются ее изобразить. «Народ», конечно, не метафора и не безразличность, не «первая материя». Он всегда определен некоторыми желаниями, стремлениями, идеями. Только все это определяет действительность не в заявлениях толпы, массы, голосующего населения, не в ясных программах и формулах, а в руководящих личностях. Личности осуществляют национальные возможности, не исчерпываемые и невыразимые до конца на языке отвлеченных понятий. Результат выборов в Учредительное Собрание никакой народной воли не выражал, а Петр Великий, Ломоносов, Пушкин были подлинными выразителями народной воли и народного духа. Говоривший с надрывом провинциального трагика от имени народа какой-нибудь Керенский никогда ничего народного не выражал, а угнетавший от имени интернационала русских людей Ленин кое-что выразил, как, с другой стороны, и генерал Корнилов.

При нормальных условиях национальные возможности осуществляются через правящий слой, который органически вырастает из народа в себе, как в микрокосме, выражает народный космос. Он осуществляет и оформляет возможности народа тем самым, что осуществляет свои собственные возможности. И если такое нормальное соотношение в общем существует (а по эмпирическому несовершенству оно может существовать только «в общем»), мы говорим о национальной политике правительства, о «народности» того, либо иного государя, государственного деятеля, о «национальном» значении какой-нибудь группы, партии, интеллигенции и т. п. И правящий слой в целом, и правительство остаются национальными до той поры, пока они находятся в реальном и органическом взаимообщении с народным материком. Но формы этого взаимообщения могут быть очень различными: оно одинаково возможно и в деспотии, и в крайних формах демократии. Формы взаимообщения зависят от многих условий; и не в них, а в неисчерпываемой рациональными формулами органической связи заключается существо. Если нет органической связи, парламент выражает народную волю не лучше, чем самая себялюбивая олигархия и самый нелепый деспот; если такая связь есть, неограниченный монарх осуществит народные идеалы скорее и лучше, чем самый совершенный с технической стороны парламент.<...> Необходимо отличать существо от формы и отказаться от веры в единоспасительность второй, тем более, что не чаще всего чужеродна и абстрактна. Нельзя смешивать основного процесса с его эпифеноменами. <...>

Мы знаем уже, что в государственном бытии народа необходима категория господства — подчинения. В связи с этим стоит не устранимый никакими формами факт: рано или поздно правящий слой отрывается от народа и замыкается в себе. Замыкаясь же в себе и теряя органическую связь с народом, правящий слой перестает его понимать, быстро денационализируется и вырождается, хотя, по свойственной людям наивности, может до самой смерти своей считать себя выразителем народной стихии. Последнему весьма способствует усвоение чужеродного (у нас — «европеизация»), естественное при изживании своего. Ведь чужое конкретно лишь у себя на родине и осваивается только в абстрактной форме. А все абстрактное своею мнимою ясностью и безжизненною простотою особенно привлекательно для разлагающегося и потому рационалистического сознания. Абстрактное — космополитично и «социологично». Оно склоняет к утешительной вере в общеобязательный путь исторического развития и к признанию мнимого общего блага народным благом. И зло абстрактности глубже, чем думают современные наши интеллигенты, обвиняющие в абстрактности социалистов и кадетов. Ведь те же самые интеллигенты считают логический идиотизм «религиозно-философских» творений Льва Толстого глубокими исканиями, а его топорные иллюстрации к психологическим учебникам английских эмпиристов называют знанием человеческой души.

<...> Отъединение правящего слоя является распадом или разложением самой симфонической народной личности. Но оно вместе с тем и саморазложение правящего слоя, которое высокопарно называют борьбою общества (и даже народа!) с властью. Правда, обе стороны — и «общество», и «власть» — ссылаются на народ и считают себя выразителями его воли. Но обе одинаково ошибаются или, по крайней мере, «преувеличивают». Их вражда — вражда внутренняя, семейная, до которой народу мало дела.

<...>В период своего возникновения правящий слой может быть и чужеродным — создающими государственную власть в Киевской Руси варягами или, если угодно, прибывшими в запломбированных вагонах большевиками, которые выводят Россию из анархии. Более или менее скоро такой правящий слой либо ассимилируется и перерождается в народный, либо — в случае неподверженности его ассимиляции — погибает и заменяется новым. В период своего расцвета правящий слой не является ни сословным, ни классовым, как ни сословна государственная власть Франции при Генрихе IV и Ришелье, даже при Людовике XIV. Но отрыв и самозамыкание правящего слоя, действительно, делают его сословным или сливают с каким-нибудь сословием или классом. Это еще не денационализирует представителей правящего слоя. Однако, вместе с прогрессирующим вырождением национальное, народное все больше и больше отступает на задний план, оставляя безжизненные абстрактные схемы, с легкостью заполняемые иноземным содержанием. Дольше всего национальное сохраняется в области духовной культуры — в самых зрелых, но и в самых поздних плодах развития. Расцвет культуры и науки чаще всего предвозвещает конец осознающей себя в саморазложении культуры. Литераторы и ученые притязают на роль вождей в обетованную землю; и до сих пор таких пустомель, как Вольтер, принято считать предшественниками революции. На самом деле Вольтеры и Руссо более всего отражают и осмысляют умирающее прошлое, как в свое время Бомануар осмыслял уже умиравший феодальный быт.

Для вырождающегося правящего слоя характерна его оторванность от народа, т. е., в частности, абстрактность, денационализованность и превращение его в замкнутую социальную группу, в «сословие» или «класс». В то время, как правящий слой, вырождаясь, становится сословием, само сословие утрачивает свой органический характер: освобождается от своих обязанностей, безответственно сохраняя свои права и привилегии. Если заменить реальные привилегии сословия, которое уже не обладает или даже никогда по-настоящему не обладало (как у нас в России, где «сословность» конституирована «Жалованной Грамотой») сознанием своих обязанностей, своей «функциональности», вожделениями на привилегии, мы и получим то, что называется «классом», элементарнейшим и характерным для умирающей культуры объединением.

Итак, вырождаясь, правящий слой распадается на слабеющее и глупеющее правительство и на будирующую интеллигенцию, которая, вероятно, себя так называет под влиянием ассоциации по контрасту. Но разрыв правящего слоя с народом выражается еще в том, что внизу, в «управляемых» остается лишь слепая государственная стихия. Все, что подымается в правящий слой, перестает быть народным либо ассимилируясь, либо погибая. Правящий слой роковым образом слабеет, стихийная же государственная мощь низов может при благоприятных условиях снести загнившую верхушку, но для того, чтобы создать или ассимилировать новый правящий слой, во всяком случае, нуждается в длительном периоде времени. Такой благоприятный исход предполагает, что процесс разложения не уничтожил живых сил симфонической личности, что он был либо поверхностным процессом, либо реакцией здорового организма на какую-нибудь заразную болезнь.

Длительный процесс вырождения правящего слоя, уничтожения его национальною государственною стихиею и создания нового правящего слоя и называют революцией. Она мне представляется опасною болезнью симфонической личности, могущей привести не к новой государственности, а к смерти, к превращению народа в простой этнографический материал. Во всяком случае, революция — явление неприятное и гнусное, но, к несчастью, время от времени неизбежное. Революция — факт политической истории и подлежит изучению именно с этой точки зрения. Но, расплавляя народную жизнь, революция объемлет все ее сферы. Она разрушает исторически сложившиеся перегородки между собственно-политическим, социальным, экономическим, бытовым и т. д., являя всю расплавленную ею народную жизнь в аспекте политического бытия. В эпоху революции политикой становится не только писание бумаг, а и выпечка хлеба. Утвердившееся деление революций на политические и социальные еще хуже, чем деление их на буржуазные и социалистические. Иллюзию «социально-экономического» процесса создают, с одной стороны, обусловленное уми-

ранием европейской культуры понимание государственности как формы симфонически личного бытия, а с другой стороны — тот факт, что революция захватывает все сферы жизни и обостряет конфликт между бедными и богатыми. Но первые могут и не исповедовать религии Карла Маркса.

IV

Первая фаза революции должна быть определена как вырождение и гибель старого правящего слоя. Это по существу и имеется в виду, когда историки декламируют о «старом режиме». Однако они незакономерно суживают проблему. Именно под «старым режимом» разумеют частью старые формы государственности (ср. выше) и связанный с ними общественный строй, частью персональный состав правительства. Правящий слой в целом не опознается. Поэтому борьбу интеллигенции с правительством рассматривают как борьбу «народа» с властью (извозчики и краснорядцы, избивающие «студентов», к «народу», конечно, не причисляются). Идеологию этой интеллигенции (просветительную философию XVIII в., русскую публицистику) признают выражением чаяний народа. Сама же интеллигенция наивно верит, что измышленные или заимствованные ею идейки формулируют идеалы народа и что народ не отождествляет ее с правительством и не пользуется ею только как временным орудием.

Предполагают, будто народ через посредство своего «авангарда» — интеллигенции — мощно (интеллигент очень любит считать себя «мощным») разрушает «твердыни» старой власти и приступает к творческому созидательному труду (главным образом, в порядке составления резолюций), но здесь почему-то озверевший и, конечно, темный народ отстраняет мудрых мужей совета и ввергается в анархию. На самом деле никто так, как это обычно изображается, старой власти не разрушает. Правящий слой и правительство как орган его погибают в саморазложении, и одно из проявлений этого саморазложения - борьба интеллигенции с правительством. Революционная идеология интеллигенции - продукт разложения старой государственной идеологии, худосочный плод истощенной почвы. Она такое же самоопределение правящего слоя, как и идеология правительства. Умиранием всего правящего слоя объясняются удручающая элементарность и безжизненность всяких предреволюционных и революционных проектов, программ, теорий и «философий». И ничтожность интеллигентской идеологии находит себе блестящее подтверждение в государственной негодности интеллигенции, когда она «революционно» захватывает власть. Долгий парламент, французские национальные собрания в эпоху революции, русское учредительное собрание и временное правительство стоят убедительными и укоризненными примерами.

<...>Подчеркивая, что отличительною чертою революции является саморазложение всего правящего слоя, мы не отрицаем, что по существу именно народ заменяет этот слой новым. Народ уничтожает весь правящий слой, как таковой; и делает это с мудрою постепенностью — сначала устраняя правительство, потом обезглавившую себя интеллигенцию. Только это не активное уничтожение, а отказ в поддержке тому, кто сам явно себя губит. Но народ уничтожает старую государственность и в себе самом и, в то же время, ищет новых людей, выдвигая их из своих недр или подбирая подходящих, хотя бы и во многом стеснительных людей из старой правящей среды, с тем, чтобы потом их или переработать, или за минованием надобностей устранить.

Революционный процесс сказывается прежде всего исчезновением у правящего слоя воли к власти. Оборотная сторона этого - непонимание действительных нужд и задач государства и утрата пафоса государственности (потому-то неуравновешенные публицисты и предаются сему пафосу: здоровый человек своего здоровья не замечает). Колебания правительственной политики, смена направлений и министерств не причины, а грозные симптомы начавшегося процесса.<...> Безмолвие и умственная косность правящего слоя являются как бы органическими свойствами всех к нему принадлежащих. Ибо именно он вырождается, а не царствующая династия только и не министры или начальники департаментов, как известно, назначенные не на племя.

«Краса русской революции» низвергла правительство; «краса русской интеллигенции» пришла ему на смену, но воли к власти не обнаружила.<...> У правящего слоя в эпоху революции так же нет чутья государственности, как и у власти. Именно потому он находится к власти в состоянии радикальной оппозиции и не сознает этой оппозиции как симптома погибели и не видит в своем распаде на партии, группы, критерий своего разложения. Становясь у власти, он обнаруживает то же безмолвие (абулию), что и сама павшая власть. Он не в состоянии властвовать и может свидетельствовать о своем существовании лишь самым простым и недейственным способом — упражняться в красноречии.<...>

Здоровая государственная власть сознает абсолютное значение государственности и народно-государственных задач, сознает органически, инстинктивно. Она может смешивать абсолютность принципа с незакономерно абсолютируемою формою и ошибочно представлять себе свои задачи. Но она верит в себя и верит в государство. Этой веры нет у власти умирающей и у умирающего правящего слоя.<...> Правительство, которое заявляет, что готово уйти по первому требованию народа, не понимает ни того, что такое народ, ни того, что такое народная власть. Благо народа может совсем не совпадать с тем, что «человек из народа» под своим благом разумеет. Оно выразимо и осуществимо только через правящий слой и правительство и отнюдь не совпадает с благополучием житейским. И что это за «народ», по воле которого временное правительство соглашалось «уйти»? Чем определялась народная воля? «Совдепами», газетами, мятежной толпой? Или всеобщим, прямым, равным и тайным голосованием, которое как раз не прямое, а в революционные времена, во всяком случае, не тайное и не всеобщее? Я думаю, что готовность временного правительства уйти не риторика, а факт. Но этим оно обличало свою негодность, и именно поэтому народ дал ему власть, предпочтя другое, по природе своей, несомненно, более государственное. <...> Полным непониманием существа власти отличаются и предреволюционные политически-литературные течения. Религиозный смысл власти отрицается. Природу ее усматривают в насилии и обмане или в господстве одной социальной группы над другими, или, наконец, — в достойной Феокрита идиллии: в свободном и мирном соглашении всех. И добро бы предполагалось что-нибудь конкретное! А то радикальная русская интеллигенция, ревнуя лаврам «теоретиков» XVIII в., планировала будущее по Менгеру, если не по кн. Кропоткину[1].

Погибнув в центре, старая государственность пыталась воссоздать себя на окраинах. Так же, как подобные образования в эпоху французской революции, «новые» правительства явили полное свое бессилие. Это было, собственно говоря, ни чем иным, как завершением начавшегося в центре процесса — окончательною гибелью старой власти. Не случайно во главе новообразований появились старые политики, бюрократы, генералы, интеллигенты. Действовавшие тут же «новые» люди выходили из той же «интеллигенции» и отличались только меньшим образованием, неизвестностью и несерьезностью своих фамилий (Быч, Рябовол, Петлюра).

[1] Традиция планирования русского будущего по тем или иным европейским «теоретикам» идет от XVIII века. Эту же традицию выражают многие из декабристов. Декабристы, в целом, представляют сложное и не лишенное своеобразия явление. Но несомненно, что некоторые из них стоят в «генеалогической линии» позднейшей «беспочвенной» и западопоклоннической интеллигенции.

Умирание старой государственности совершается и в самой народной стихии. Но здесь — если революция не оказывается болезнью к смерти — не умирает само существо государственности, воля к власти. «Революционный народ» отвергает старые формы прежде всего пассивно — все более ускользая от подчинения (ср. дезертирство в армии и его развитие). Но он активно разрушает старое бунтами и противопоставляет старому новые самочинные власти. Вместе с политическими формами народ потрясает и разрушает свой социально-экономический и религиозно-нравственный уклад, расплавляя все в одном бурном революционном потоке. Народ ищет новую власть, ищет себя самого на пути самых смелых и диких экспериментов и активного сомнения. Он потрясает основы всего, чтобы найти несомненное и уже не колеблющееся и на нем утвердиться. И в этом раскрывается последний, религиозный смысл революции, ибо революция здорового народа всегда в истоках своих религиозна, всегда ищет правды и за правду принимает ложь, хотя — вынужден заметить во избежание дурацких лжетолкований моей мысли — весь ее взволнованный поток греховен и мерзок.

Революция раскрывает природу народа в ее расплавленном состоянии. А «ближайшая к природе власть, говорил Платон, есть власть сильного». Понятно, что в разрушительной борьбе стихий новая государственность может утвердить себя лишь актами элементарного и жесточайшего насилия.

V

Чтобы революция наступила, мало одного разложения правящего строя. Мертвый труп может долго плавать и колебаться на волнах, точно живой. Необходимо еще, чтобы последний субъект государственности, народ был здоровым, ибо именно здоровый организм наиболее бурно реагирует на болезнь. Но если народ в существе своем здоров, он — хотя бы и смутно сознает значение государственности. Поэтому для того, чтобы он отверг свою историческую власть, необходимо, чтобы, она не только явно показывала свою негодность, но еще и угрожала самому государственному бытию народа, посягала на святая

святых его личного самосознания. В самом разрушении старой государственности народ выступает в защиту государственности. И этим объясняется связь всякой революции с войной (в Англии — с тридцатилетней и с отношениями к Ирландии и Шотландии, во Франции - «grande peur» и европейскими войнами, в России XVI—XVII в. — со шведской, польской и борьбой за огосударствление окраины). Принято обвинять русский народ в негосударственности за устройство революций во время войны и молчаливо признавать государственность французов за устройство войны во время революции. Глубокомысленно замечают, что Россия не могла сразу разрешить две проблемы: и внешнюю, и внутреннюю. Все это — абстрактные рассуждения. Уж если говорить о разных «если бы», так надо будет сказать, что, не будь войны, не было бы и революции и что, во всяком случае, революции не случилось бы при благополучном окончании войны, т. е. при «разрешении» внешней задачи. Когда французский министр успокаивал парламент заявлением, что у победителей «большевизма» (понимай — революции) быть не может, он, пожалуй, был прав, а если и ошибался, так только в том, что считал французов победителями.

В России вырождение правительства (для очень немногих) стало ясным со времени неудачной русско-японской войны. Тем не менее, до революции дело не дошло[1]. Революция наступила лишь тогда, когда наивно почитаемая народною война с Германией явила полное бессилие власти и поставила на край гибели само государственное бытие России. Но и здесь народ не сразу разуверился в своей государственности. Он долго верил в свое правительство и в «народность» его политики, предполагая, будто вина лежит на отдельных лицах. Так появилась характерная для революций и подтверждающая наше понимание ее (ср. историю Англии и Франции) мысль об измене. Отчего окопы немцев удобнее и благоустроеннее? — Измена. Отчего не хватает снарядов, и приходится отражать атаки палками? — Измена. Разве не повесили изменника Мясоедова? Разве не с изменою борется Дума?

Нет никакой необходимости в том, чтобы измена действительно существовала. Обыкновенно ее даже и не бывает. Николай II отечеству своему не изменял. Подозрение в измене — первое яркое выражение смутного еще сознания того, что власть никуда не годится. Оно обусловлено трогательною привязанностью к старым формам политического бытия, к династии и государю и бессознательным страхом перед неизбежностью революции. Измена — эвфемизм революции, быстро превращающийся в ее манию. Ибо потребность в этом эвфемизме не исчезает и с появлением новой, революционной власти. Ее положение несравнимо труднее, чем положение старой власти. У нее нет исторической санкции, и она еще должна доказать свою способность управлять, перейдя от посулов и обещаний к делу. Как власть наиболее близкая к своему началу и природе, она должна быть властью силы, чтобы народ почувствовал ее твердую и жесткую руку. Она должна либо быстрыми, но едва ли возможными в период уже начавшегося развала успехами оправдаться от переносимых на нее подозрений, либо эти подозрения насильственно подавить. Ведь очень скоро обнаруживается, что она — порождение того же правящего слоя. И понятие измены расширяется. В том ли беда старой власти, что народная воля выполнялась плохими людьми? Не в том ли, что они выполняли не народную, а свою волю? Но не повторяется то же самое снова? Никто не знает точно, что такое народная воля и каково ее содержание; но старые определения ее кажутся подозрительными. И уже невозможно определить подлинную власть по ее идеалам, программам и словам. Даже обещание ограбить богатых, например — налогом в 90%, к доверию не располагает, скорее наоборот. Подлинную власть можно определить по ее природе — по несокрушимой воли к власти.<...>

VI

Таким образом, первая фаза революции с необходимостью переходит во вторую — в период, так называемой, анархии. «Так называемая», анархия... Исчезают, саморазлагаясь, историческая власть и правящий слой, поскольку он в самой «анархии» не перерождается в новый или не сливается с ним. Гибнут старые формы государственности и старое политическое миросозерцание, являя свое несоответствие народной стихии. Все становится сомнительным, и везде инстинктивная жизнь вытесняет сознательную. Но за всем этим протекает бурный и творческий процесс — активное стремление государственной стихии себя осуществить, искание нового правящего слоя и новой власти, болезненное и медленное их нарождение.

[1] Традиция планирования русского будущего по тем или иным европейским «теоретикам» идет от XVIII века. Эту же традицию выражают многие из декабристов. Декабристы, в целом, представляют сложное и не лишенное своеобразия явление. Но несомненно, что некоторые из них стоят в «генеалогической линии» позднейшей «беспочвенной» и западопоклоннической интеллигенции.

Вместе с исчезновением государственного единства раскрывается эгоизм слагающих государственное тело единств. «Федерализм» действительно враг будущей государственности, к которой стремится революционный народ. Но в политических новообразованиях, т. е. в завершающемся на окраинах разложении старой государственности, живет идея государства. Если она не может осуществиться, так потому, что старое еще не отделилось от нового и нет осуществителей, как нового правящего слоя, который бы уловил новое. В этих «новообразованиях» живет идея целого. Их эгоизм, выражающийся в самостийности, следует отнести, с одной стороны, на долю никуда не годных руководителей, «могикан» умирающей государственности, с другой — на долю здорового инстинкта масс, чувствующих, что большое целое может быть только органически целым и предполагает некоторую самостоятельность своих органов. И если «федерализм» в специфическом смысле (Вандея, Донское правительство, Украина, Кубанская рада и т. д.) враг революции и государственного единства, федеративный строй как выражение органичности целого может оказаться для большого государства наилучшим решением проблемы. Этого не поняли делившие Францию на департаменты ученики Ришелье. Большевики-интернационалисты оказались восприимчивее к идее организма, чем националисты.

Не случайно с началом французской революции связаны падение национальной обособленности провинций и закончившиеся дешевым фейерверком празднества федерации братания. Но и у нас в России не следует умалять значения, которое имела идея «единой и неделимой» в первый период революции и в эпоху борьбы белых армий с большевиками. <...> Одушевлявшая многих в белой армии идея единства России оказалась недейственною не потому, что она была ложною, а потому, что она была абстрактною и не обладала соответствующею формою своего осуществления, ибо старые формы тогда уже умерли, а новых еще не народилось. Эта идея конкретизировалась лишь в патриотических настроениях и героических подвигах, к сожалению, не согласованных и не оправданных теоретически. <...> Еще в более скрытом состоянии живет государственная идея в эгоизме социальных групп. Несомненно, что писаки, сводившие в начале французской революции ее задачу к проблеме «третьего сословия», подразумевали под ним французский народ, хотя сами себе в том отчета не отдавали.<...> Равным образом и в так называемой пролетарской идеологии, поскольку, по крайней мере, с нею связываются действительные стремления рабочих, больше патриотизма, чем в программе компартии. Но, разумеется, очень большое несчастье, что довольно узколобые («долихокефалы») и малообразованные идеологи социализма, сами будучи продуктами и отбросами старой разлагавшейся государственности, всячески отрицали и вытравляли идеи патриотизма и государственного единства. Еще большее несчастье, что темная рабочая масса под влиянием сомнения и отчаяния во всем старом легко и жадно усваивала «социализм» из пятикопеечной и заборной литературы, а сама была слишком непонятлива и косноязычна. Но все это не исключает государственности и патриотизма даже в социалистах, даже в большевиках. Говорят, что Троцкий переживал национальное унижение Брестского мира. И хотя я не особенно высокого мнения об этом «свистуне» и не стану сопоставлять его патриотизма с патриотизмом генерала Врангеля, вероятность рассказа я допускаю с охотою. Учение об идеях, как об идеологической надстройке, просто глупо. Но, с другой стороны, не очень разумно принимать всякую фразу за выражение идеи. Заключая мир с немцами, большевики думали, что они руководятся только интересами мирового пролетариата, фактически же осуществляли практическое задание русской государственности и руководились именно им. Они думали, будто, производя реквизиции, борясь со свободою торговли и т. п., они вводят социализм, и даже уверили в этом некоторых «экономистов» из агрономов, доныне еще изучающих русскую революцию как неудавшийся марксистский эксперимент. На самом деле большевики выполняли необходимые в тот момент для самого существования Государства Российского задачи, которые по своей примитивности совпадали с социалистическими идеалами. Такое толкование аналогично воззрениям исторического материализма на роль личности, с той однако существенной разницей, что не рабочий класс, а само Российское Государство расставляло личности-пешки, и что дело идет не о личностях вообще, а о доктринерах.

Если в сословном, классовом, групповом эгоизме скрывается и даже до известной степени управляет им идея общегосударственная, то еще сильнее в нем сказывается сама стихия государственности, обнаруживаясь в стремлении к самоорганизации, в борьбе за власть и т. д. Она выливается здесь в самые элементарные формы, но зато легко превозмогает сословную или классовую ограниченность. Она проявляется под чужими и неподходящими именами. Стремление к

государственному единству предстает как мечта о социалистическом, пролетарском, рабоче-крестьянском государстве. Необозримы разнообразие и число всех этих вновь возникающих групп, из которых всякая притязает стать кристаллизационным центром новой государственности и большинство из которых быстро погибают во взаимной борьбе. Для революционной «анархии» характерно не то, что не признается власть, а то, что всякий признает себя властью и считает себя ее носителем. Государственность распыляется, индивидуализируется. Каждый осознает ее в себе, как активное начало власти. Революционная анархия — как бы доведенный до своего предела, но утративший начало иерархии феодальный строй, не анархия, а панархия. И сколько бы эгоистичен индивидуум ни был, в его притязании на самоутверждение и власть живет стихия государственности. Недаром умный грек назвал человека «животным политическим».

Всем этим не отрицается, что в революционной анархии всплывают всякие эгоизмы. Так и должно быть в момент гибели старых форм государственности и нарождения новых. Эгоистические стремления и есть проявления умирающей старины, которая изживает себя в гибели своей государственности. С другой стороны, этот эгоизм является как бы методом искания государственной стихии в среде, по-видимому, ее потерявшей.<...> Плерома народной жизни осталась вне старой государственности и вынуждена, если не хочет погибнуть, в самый краткий срок заменить старые, создававшиеся десятилетиями старые формы новыми... В насильнике сочетаются сама стихия государственности как активное властвование, и его эгоистическое самоутверждение, законные грани которого определяются лишь путем борьбы всех против всех. Но и насильнику импонирует реальная, жестокая сила. В признании ее стихия государственности раскрывает другой свой аспект — аспект подчинения.

VII

Итак, воля народа к новой государственности обнаруживается прежде всего как появление на поверхности народной жизни слоя насильников, честолюбцев и фанатиков. Это и можно обозначить, как третью фазу революции. Государственность, утратив историческую и религиозную санкцию, проявляется в виде грубой, но потому именно импонирующей силы, снова разделяя народ на «управляющих» и «управляемых». Это разделение становится даже более резким, чем прежде, так как реальное и непосредственное властвование усиливается за счет опосредованного и формального не определимого властвования интеллигенции. Ту среду, которая является преимущественным питомником новых носителей власти, составляют старые активные враги дореволюционной власти — революционеры типа злостных завистников, экспроприаторов и авантюристов, революционеры-фанатики и, в значительной мере, деклассифицированные и уголовные элементы, говоря вообще — наименее морально-ценные люди, носители грубой стихии насилия, по московской терминологии XVI—XVII веков — «воры».

У революционного правящего слоя, почти совпадающего с новым правительством, нет ни государственного опыта, ни новых государственных идей, ибо эти идеи интеллигентов-революционеров — старые, еще дореволюционные идеи, отвлеченные, бесплодные и уже, казалось бы, доказавшие свою нежизненность. Между тем для нового государства мало еще одной воли, хотя бы и самой непреклонной. Всякий политический акт нуждается, если и не в осмыслении, то, по крайней мере, в примитивном идеологическом обосновании. Та либо иная идеология необходима как внешняя форма государственного сознания и утешительное средство для оправдания конкретных политических актов. Особенно же необходима идеология в эпоху революции, когда все разрушено сомнением и остро желание хоть за что-нибудь ухватиться. Конечно, идеологии в разной степени, хотя всегда очень несовершенно, отражают народное миросозерцание; перед революцией и во время ее они чаще всего это миросозерцание искажают. Кроме того, они больше отражают прошлое, только проецируя его в будущее, да еще упрощая и приукрашивая. Настоящему нужны конкретные задачи и решения, которые часто с одинаковым успехом ставятся и решаются противоположными идеологиями. Как определение же будущих задач идеология возможна только в самом общем и не обязывающем виде. Здесь всякая конкретизация ее, всякое превращение ее в обязательный принцип поведения опасны, свидетельствуя либо о старческом маразме, либо о младенческом недомыслии.

Здоровая государственность живет не схематическою, до деталей разработанною, идеологией и не вытекающими из нее «реформами» и «планами», а злобою сего дня, хотя злоба эта всегда идеологически осмысляется. Вреден для себя и для других всякий идеолог — будь он «философом» XVIII в., толстовцем или социалистом — если он превращает свою жизнь в планомерное осуществление своей идеологии, т. е. если он становится доктринером, если идеология из обо-

снования превращается в жесткую программу. То же самое справедливо и для власти. Зло якобинцев и коммунистов не столько в ложности и ограниченности их идеологии, сколько в их доктринерстве и потому в неспособности к развитию. И всякая идеология, которой отведена такая же роль, как в России коммунизму, будет губительна и смешна. Повторяю, без идеологии не может быть власти, особенно власти революционной. Но, признавая необходимость идеологии, надо сознавать ее относительность, т. е. поскромнее оценивать свои умственные способности и таланты худо или хорошо, но идеология пытается выразить абсолютные основания культуры, народа, государства, старается наметить культурно-национальные идеалы и миссию. Эти цели, к которым устремлена всякая идеология, должны быть у всякого государства. Назовем их хотя бы словом «идейность». Однако, во всякой идеологии идейность находит себе лишь несовершенное, ограниченное и ограниченностью своею опасное выражение; совсем же вне идеологии идейность не уловима. Поэтому, во-первых, нельзя смешивать идейности с идеологией, а во-вторых, не должно абсолютизировать вторую, что является абсолютизацией ее ограниченности, но должно сознавать абсолютность несовершенно конкретизируемых ею идей. К сожалению, именно этого никак не могут понять ни революционеры, вроде якобинцев или коммунистов, ни контрреволюционеры, вроде наших реставраторов в эмиграции.

В эпоху революции нет еще никакой новой идеологии — только «старорежимные». Это прежде всего идеология прежней власти, за которую хватаются все испугавшиеся революции и обреченные на гибель в борьбе или в эмиграции. Эта идеология надолго скомпрометирована и бессильна. За нею выдвигаются оппозиционные идеологии прежнего правящего слоя. По существу они однородны с первою и так же, как она и выдвигающий их правящий слой, обречены на умирание. Из них лишь нечто сможет впоследствии ожить, но нечто оживет и из старой правительственной идеологии, ибо всякая идеология отражает идейность. Во всяком случае, однако, оппозиционные идеологии именно в силу своей оппозиционности и сравнительной простоты (ведь сочиняли их люди, мало знакомые с государственной машиной) пользуются некоторым кредитом, и тем большим и длительным, чем они радикальнее и проще. Особняком надо поставить одну из них — самую элементарную и радикальную. Как раз она наиболее соответствует элементарному сознанию бушующих масс и не многим более сложному сознанию правящего слоя. По своей радикальности она способна удовлетворить и революционера-разбойника и даже уголовного преступника, который «отрекся от старого мира», но сохранил свою преступность. Наконец, она может быть идеологией фанатиков и хотя и мнимо, но, по-видимому, абсолютно оправдать обуревающий их пафос борьбы и разрушения, который они считают пафосом творчества. Она естественнее, скорее и легче связывается с необходимыми примитивными доказательствами государственной силы. В своей убогой простоте она не видит всей сложности социально-политической жизни, которая к тому же упрощена в революционном процессе и не располагает к нерешительности и колебаниям.

<...> Процесс нахождения революционной власти протекает хотя и бурно, но последовательно. На смену павшему правительству поднимаются прежде всего оппозиционные слои прежней правящей среды, притом даже сменяя друг друга в порядке возрастающего радикализма. Безвольные и бессильные, новые временные правители за неспособностью управлять начинают излагать свою идеологию. Они иногда искренне верят, что произносимые ими речи, провозглашаемые ими прокламации и резолюции, сочиняемые ими законы имеют какое-то значение. Они верят в силу слова, а патриотический подвиг свой измеряют количеством часов, отнятых у сна, или числом пустых бутылочек от потребляемого возбуждающего средства. Они убеждены, что управляют, а на самом деле послушно идут за влекущею их стихиею, которая в конце концов их уничтожает. Она же выносит на смену им уже охарактеризованную нами революционную власть фанатиков, насильников и злодеев. Это власть дела, приносящая с собою свою примитивную идеологию, которая, устраняя все другие, устраняет до поры до времени и все идеологические споры, ибо сама она столь элементарна, что не может вызвать не только споров, а и мысли. Впоследствии такая идеология все более и более будет обнаруживать свою вредоносность, свою абстрактность и косностью мешая жизни. Революционная власть будет совершать разумные и полезные акты лишь тогда, когда необходимые, конкретные меры случайно совпадут с идеологическими предпосылками, что вместе с усложнением жизни будет встречаться все реже, или когда практика власти разойдется с ее идеологией, что будет быстро учащаться. Но на первое время идеология новой власти достаточно удобна, особенно потому, что основным ядром нового правительства являются фанатики — «святые», якобинцы,

коммунисты. В фанатизме вождей вновь приоткрывается религиозная природа революций, и фанатизм вождей сплачивает революционный правящий слой, из которого выходят Кромвели, Дантоны и Ленины.

VIII

Силою естественного внутреннего развития революционная «анархия» приводит к сознанию революционного правящего слоя[1], носителя и выразителя государственной стихии в ее примитивнейших обнаружениях, идеологически же — ничтожнейшего эпигона худшей из старых интеллигентских идеологий. Но для того, чтобы революционная власть могла утвердиться, нужны не только сознание народом ее необходимости и некоторая идеология, одушевляющая ее и в известной мере близкая массам. Нужна еще простая и жесткая организация или «партия», появление которой и свидетельствует о жизнеспособности нового правящего слоя. Эта организация не может быть собственно-государственною. Ведь государственные органы, старые, которые уцелели и только переименованы, а то и остались без переименования, или новые по типу старых, сами по себе не обладают ни санкциею ни силою. Они должны еще врасти в жизнь и себя оправдать. Они бессильны перед лицом народной стихии, от имени которой хотят говорить, перед мятежной толпой и даже самочинными организациями. Править только с ними и через них значит идти за бушующей толпой, пытаясь увлечь ее личным обаянием или ловко обмануть. Ни то, ни другое длительно невозможно (Дантон). Поэтому существенно необходимою представляется самоорганизация правящего слоя, которая бы давала ему возможность проводить и, если нужно, навязывать свою волю.

Такая организация осуществима в виде военной диктатуры и партийной армии (Кромвель). Она осуществима и виде стройной военноподобной партии. В такие партии организовались якобинцы и коммунисты; и подобная же партия, вероятно, потребуется после преодоления коммунизма. При этом не важно, существуют ли зачатки такой партии еще до революции в виде какой-нибудь подпольной и даже эмигрантской организации или она возникает в процессе революционной анархии. Важно, что она в тот или иной момент становится организацией правящего слоя и костяком новой государственности. Она сосуществует с фактически ей подчиненными общегосударственными учреждениями, непрерывно меняющими свой облик и врастающими в жизнь. Эти учреждения бессильны, если они не опираются на партию; но для партии они — необходимое орудие управления, тот государственный аппарат, без которого она не может властвовать и которого не может создать из себя. В государственном аппарате находит себе место старая административная техника; и в нем же по преимуществу происходит перерождение элементов старой государственности. Существование общегосударственных органов подчеркивает связь нового правящего слоя с народом и внешне выражает народность революции.

Дуализм тиранической партии и государственного аппарата представляется необходимым во всякой «удачной» революции. Напротив, нет необходимости, чтобы аппарат этот существовал в виде представительных учреждений, что, впрочем, естественно там, где они уже существовали, и наиболее соответствует общенародности революции и несколько наивному отождествлению общенародного акта с актом всеобщего голосования. Практически самым целесообразным является возможное сохранение традиционных форм и преобразование их лишь в меру настоятельных конкретных потребностей (ср. Англию); хуже — абстрактные выдумки и хуже всего, если эти выдумки сочетаются с подражательным воспроизведением чужого, неизбежно мешающим конкретно-органическому. В этом отношении надо предпочесть русский революционный процесс французскому и благодарить судьбу за умственную убогость и невежество большевиков, которые свели их новаторский пыл на любовь к иностранным и заученным словам и на изобретение сравнительно безвредных по своей абстрактной теоретичности схем: в абстрактные схемы могло проникнуть абстрактно-жизненное содержание. Да и сама наивная вера в способность «пролетариата» к творчеству совершенно нового заставляет не возводить «буржуазное», а искать. Так были нащупаны реально-важные проблемы: конечно, идеи «федеративности» и «советской системы» скрывают в себе богатые возможности будущего национального развития, тогда как «учредительное собрание» и «парламент», хотя бы и под слащаво-славянофильским именем «Думы», могут лишь мешать. Особенно опасным в период окончательного падения коммунизма может оказаться «учредительное собрание», ибо найдется ли второй Железняк?

---

[1] Революционный правящий слой мы отличаем от нового правящего слоя, как временный и переходный в том смысле, что идеология и идеологически неисправимая часть его к концу революции исчезают, и в том, что являющаяся основою будущего нового слоя часть его находится в периоде образования и становления.

Как бы то ни было, в государственном аппарате идеология и воля правящей партии конкретизируется и потому очень часто с великою пользою для государства и народа превращаются в нечто совершенно противоположное исходному замыслу или импульсу. С другой стороны, через него же главным образом конкретные нужды жизни заставляют партию на них отвечать и к ним приспособляться, властно перерождая ее идеологию и часто превращая ее в несоответствующую содержанию вывеску. Наконец, в государственном аппарате, который по персональному своему составу частично совпадает с партией, происходит амальгама нового со старым. Живя и действуя по мудрому примеру «болота» во французском Конвенте, старые люди невольно ассимилируются с новыми, как и обратно. И те и другие перерождаются в правящий слой ближайшего будущего, который рано или поздно заменит собой революционный правящий слой и сделается основанием новой, послереволюционной государственности.

То же самое нарождение нового совершается и во всей народной массе, понемногу застывающей и приобретающей некоторые очертания. Но настоящие люди будущего не те, которые «благородно бегут за границу или выбрасываются туда силой вещей, а те, которые пядь за пядью отдают старое, приспособляются и подчиняются силе, все время меняясь внутренне и через год-два уже не узнавая в себе прежних «борцов» за погибшее. <...>

Исключительного значения процесс начинается и в самой партии, лишь только она укрепит и обеспечит свою власть. Под влиянием государственного аппарата и непосредственных воздействий жизни партия вынуждена конкретизировать свою идеологию. И хотя она понимает эту задачу извращенно, хотя ее «теоретики» мечутся, как угорелые, в хаосе все новых и новых дистинкций, понятий, терминов партийная идеология неудержимо вырождается в бессодержательную фразеологию, ибо для всякого доктринерства конкретность равнозначна гибели. Сталкиваясь с жизнью, интеллигентская идеология оказывается бессильною ответить на простейшие вопросы: их-то она как раз и не предусмотрела, о них-то и не подумала. Если же эти доктринеры пытаются что-нибудь свое осуществить, получается либо противоположное, либо глупость, либо пустая вывеска.

<...> В политике революционной власти надо различать выполнение ею конкретных и жизненных государственных задач, фразеологию и — только на третьем и последнем месте — партийно-идеологическую политику. Ее губительности не следует ни преуменьшать, ни преувеличивать. И в начале партийного господства идеологическая окраска (вывеска) актов власти ярче и крикливее, но сами акты отличаются большею жизненностью: дело сводится к простому переводу государственно-необходимого на язык якобинцев или коммунистов. Напротив, вместе с усложнением жизни лексический материал этих примитивных наречий все более обнаруживает свою скудость и все чаще появляются менее яркие, на зато и более вредоносные попытки осуществить меры, диктуемые только идеологией. Так, все реквизиции, борьба со свободною торговлею, «советизация» и т. д. в первый период большевистской революции диктовались государственной необходимостью, хотя и понимались и объяснялись как введение коммунизма. Это, конечно, касается только организационного ядра мероприятий. Проводились же они совершенно нелепо, так что в процессе их осуществления большое количество благ просто пропадало. Дешево революция никогда не обходится. Даже «Коминтерн» не без успеха выполнял функции русского министерства иностранных дел, которое при временном бессилии России было бы абсолютно недейственным. Зато борьба с «НЭПом» и, в значительной мере, «плановое хозяйство» являются чистыми и потому вредными продуктами абстрактной идеологии. Но это уже признак ее разложения, за которым стоит и разложение самой партии. Рецидив коммунистического пафоса такой же симптом близкого конца, как «эбертизм» и последний террор Робеспьера. Фанатики уже нуждаются в действенном оправдании своей идеологии. Они, значит, уже усомнились в ней, но как люди малообразованные и малоразвитые нуждаются в эксперименте. Оттого-то симптомом близкого конца и является борьба на «идеологическом фронте».<...>

Партия не остается неизменною. В нее быстро вливаются новые элементы. Из новоприходцев одни искренно разделяют ее идеологию, но раньше не достаточно верили в ее осуществимость или боялись; другие — чуют за совершающимся какую-то правду или надеются что-то изменить; третьи — просто стремятся себя уберечь или преуспеть. Как ни сильны партийная дисциплина и тирания кондовых коммунистов, увеличение партии опаснее для нее, чем увеличение числа братьев для монастыря или ордена. Весь этот человеческий материал переработать невозможно, да еще переработать в духе идеологии, которая отражает не новое, а старое и уже осужденное жизнью. С затиханием революции и укреплением партии слабеет и гаснет пафос борьбы и

опасности, скрепляющий дисциплину. Идеология, как мы знаем, становится фразеологией, а на фразах далеко не уедешь.

В партии тоже свое болото, незаметное сначала, как тина на дне глубокого колодца. Это болото «существует» в ожидании своего часа. А час его пробьет, когда измотаются и начнут разлагаться партийные верхи. Растущее бессилие верхов, грызня, а иногда и взаимоуничтожение «вождей» заставляют их искать себе точку опоры на зыбкой почве двух сливающихся болот. Это открывает возможность для активного выступления «болотных людей», которые по самой природе своей прячутся за спины борющихся, стараются идти наверняка и не рисковать. Поэтому и победа болота еще не ведет к немедленной отмене фразеологии.

IX

<...> «Подобно Хроносу, революция пожирает своих детей». Красноречивый Верньо улавливал весьма существенную сторону революционного процесса, но он воспринимал ее слишком внешне — со стороны личной судьбы, индивидуальной жизни и смерти. На самом деле физическое уничтожение революцией своих вождей лишь одно из возможных проявлений их политической гибели. Важно не то, что Эбер, Робеспьер, Сен-Жюст складывают голову на гильотине, а то, что они оказываются ненужными — сыгравшими свою маленькую роль — но все еще претензионными актерами, живыми мертвецами, назойливыми и вредными прожектерами. И даже не в отдельных людях дело, а в общем процессе, людьми осуществляемом.

Возникновение тиранической партии и воссоздание государственного аппарата являются единственно возможным переходом от революционной «анархии» к новой государственности. Захватывающая власть партия неизбежно связывает собирающуюся в ней волю к власти с идеологиею дореволюционных революционеров.<...> Всякая революционная идеология (значит, и контрреволюционная, т. е. отрицающая факт революции), в лучшем случае отражает лишь некоторые жизненные идеи народа, но в такой абстрактной форме, что они остаются неосуществимыми. Сама же по себе революционная идеология отвлеченна, бессодержательна и, поскольку ее пытаются осуществить, неоспоримо вредна.

Поэтому когда революционный правящий слой выполнит свою задачу, т. е. когда он своим утверждением в качестве фактической признанной власти закрепит отрицание старого правящего слоя и сделает восстановление его невозможным, он явно обнаруживает вспомогательный и условный смысл своего бытия. Он жил бессознательною волею к власти и сознательным отрицанием всего старого, хотя и воображал, будто живет сознательно-творческою волею к будущему. Лишь только отрицание становится ненужным доктринерством, как оказывается, что положительного-то, собственно, не было и нет. С идеологией Руссо или марксиста можно жить только в мансарде, а никак не в нормальном государстве. Сама жизнь требует преодоления старых идеологий. Она уходит от них, и партийная идеология должна засохнуть.

Так революция переходит в новую, четвертую фазу — выдвигаются люди, потерявшие свою идеологию, а с нею и скромный запас своей совести. На место воров-идеологов приходят просто воры. У правящего слоя остается лишь голая власть, смысла которой она понять уже не может. Да и власть новой формации воров держится уже не напряженною волею к ней, а создавшеюся революционною традициею, окрепшим государственным аппаратом и начинающей разлагаться партийной организацией. «Правители» живут изо дня в день, заботясь о себе и по необходимости, и в видах самосохранения выполняя государственно-настоятельные задачи. Идей и идеологий у них по существу нет, зато есть «палаты неудобосказуемые», наворованное и накопленное добро и государственные навыки.<...>

X

Описывая послетермидорианский период французской революции, «эпоху директории», историки обычно подчеркивают растущее равнодушие общества к политическим вопросам, усталость от политики. Точно в нормальное время политикою все страстно увлечены, и точно не всегда она является уделом сравнительно небольшой группы. «Страна устала от революции и политики». Однако, армии этой «усталой страны» одерживают все новые победы, генералы начинают вести свою и довольно энергичную политику и становятся государственными людьми и дипломатами, наступает оживление экономической жизни.<...> В период революционного подъема и революционной борьбы политика затрагивала жизненные интересы каждого; при всем доктринерстве политиков деятельность их была конкретною, воспринималась как таковая, может быть, как раз благодаря их доктринерству. Нельзя не интересоваться обороной страны, кровавыми расправами, которые угрожают всякому реформами в «мировом масштабе»,

оказывающими свое воздействие не на мир, а именно на обывателя. Но идеология повыветрилась, ничего «мирового» больше не придумаешь; наступили серые будни революции. Кому они могут быть интересными? Кого может увлекать техническая работа специалистов, кроме них самих? Разумеется, жизненные задачи народа все еще стоят перед ним. Но они детализировались. Революция переходит в стадию своей конкретизации, в стадию медленного органического развития, которое всегда неприметно и для большинства неинтересно.

Революционный правящий слой за исключением своей уже ни на что не годной верхушки переходит, как и страна, к серой повседневной работе. Воля и сознание народа получают возможность своего нормального и постоянного оформления в кристаллизирующемся правящем слое, а «верхушка» ничем удивить не может и не хочет. У нее нет прежней воли к власти — волевая и государственная стихия народа нашла себе (говорю о Франции) иную точку приложения там, где встают наиболее жизненные проблемы. Армия собирает в себе государственность и волю народа. В армию переливается все живое и действенное; и в ней же нарождается новая идеология (Фош, Наполеон). Так же ранее все концентрировалось в конвенте и якобинской партии. А победами армии интересуется даже гражданка Богарнэ. Дело тут совсем не в усталости. «Усталая страна» дала и внешний, и внутренний блеск империи, создала Code Napoleon и великолепную администрацию, смогла вынести напряжение непрерывных войн до 1815 г. и не погибнуть. Чувство усталости специфично для начального периода революции и эмиграции. Здесь же дело не в усталости, а в иной точке приложения государственной стихии.

<...> «Аполитизм» широких слоев объясняется, с одной стороны тем, что государственная стихия, входя в свое нормальное русло, концентрируется в правящем слое и там, где есть к тому данные — утекает в армию, а с другой стороны тем, что народ чувствует свою революцию уже обреченной. Он уже обладает новым правящим слоем — теми, которые переродились за время революции и частью приняли на себя бремя жизни и незаметной, но тяжелой и конкретной деятельности в болоте государственного аппарата, и теми же членами партии, которые очухались от своего доктринерства или носили только личину его в целях самосохранения и тоже сидели в болоте. Однако, этот правящий слой не может уже возглавляться «вождями революции», которые безнадежно себя скомпрометировали и среди которых немногие обладают таким чутьем реальности, как Кромвель, Дантон и, несмотря на весь свой тупой фанатизм, Ленин. К тому же часть нового правящего слоя — говорим о Франции — находится в армии; и проблема заключается в амальгаме этой части с годною частью революционного правящего слоя, т. е. в консолидации нового правящего слоя.

Таким образом, встает последняя проблема революции. Народ должен найти свое настоящее правительство, которое бы в тесной связи с правящим слоем взяло в свои руки выпадающую из рук его главарей власть и, покончив с революционным доктринерством, осмыслило новую государственность и само появление свое во главе ее ясными и конкретно действенными идеями. Этих идей создать революция не может: революция является, так сказать, формальным процессом. Национально-жизненные и абсолютно обоснованные идеи коренятся в глубине народного сознания; и революция, потрясая его и разрушая их искажения в идеологиях, может лишь способствовать их нахождению, принципиально мыслимому и без всякой революции. Поэтому новая национально-государственная идеология возобновляет связь с прошлым и возвращает народ на его историческую дорогу, с которой он сошел в эпоху революции, иногда же и задолго до нее.

Конечно, намечаемый процесс может и не совершиться или совершиться только в малой степени. Большие трудности лежат не только на пути к нахождению национально-государственной идеологии. Труден и самый переход к новой власти. Кто сможет его совершить? Какие, пока еще не известные лица? И какая сила даст последний решающий толчок в грудь или спину заколебавшемуся уже революционному правительству?

XI

Не выходя за пределы феноменологического исследования, можно только в общих чертах наметить сферу проблем, с которыми связаны новые национально-государственные идеи. Прежде всего должен быть упорядочен хаос политических отношений, в котором старое перемешалось с новым, а новое частью случайно и ненужно, частью намечает существенное, но неудачно выражено и фрагментарно. Эту задачу не совсем правильно, хотя и высокопарно принято называть «закреплением завоеванной революции». И она шире того, что в нормальных условиях объемлется понятием «политического». Ведь в революции вся жизнь, все сферы ее и стороны предстают как «политическое». А потому консолидация революции распространяется и на, так называ-

емые, социально-экономические отношения, которые вместе с застыванием народной стихии снова обособляются и могут быть противопоставляемы политическим в специфическом смысле этого слова.

К определению и утверждению политического и социально-хозяйственного строя стремилась и революционная власть. Но, во-первых, она писала свои законы и кодексы на поверхности несущегося потока или случайно и не систематически санкционировала то, что само собою росло и крепло. А во-вторых, она пыталась на место создающегося скелета подсунуть непрочную и никому не нужную сеть своей идеологии. У нее не было положительных задач. Не следует, однако, понимать проблему новой власти превратно. Ее задача не в том, чтобы создать какой-то незыблемый строй, а в том, чтобы найти его основания и открыть путь органическому развитию, из-за остановки которого извне и произошла сама революция. Поэтому политические и социальные формы могут еще много раз меняться. Еще не миновало время исканий — миновало лишь время экспериментов и фантастики, и стало возможным воссоединение нового с традиционным, прошедшим через огонь революции.

Политическое самосознание и самоопределение народа не может быть только внутренним: оно должно направиться и вовне - быть самоопределением народа в его отношении к другим народам-государствам. Поэтому-то всякая революция теснейшим образом связана с международными войнами и потрясениями. Революция начинается с войны или завершается войнами; иногда же — и то, и другое. И новая национально-государственная идеология всегда так или иначе распространяется на сферу международных отношений. На одно из оснований этого — на обострение национально-государственного сознания — мы уже указали. Есть и другое, более глубокое. Всякий народ входит как живой организм и орган в некоторое большее, неудачно называемое международным, единство, которое является высшею симфоническою личностью. Так, народы-народности России слагаются в народ-культуру, которая до революции называлась Россиею и которую правильнее назвать Россиею-Евразией. Такою же симфоническою личностью является Европа, состоящая из ряда народов-государств. Однако, не только евразийско-европейское, но и европейское единство еще не актуализовалось до степени личного бытия: не вылилось в форму государственности, как Евразия. Единство (даже европейское) выражается здесь лишь как неустойчивая система союзов, антант и коалиций, как священные союзы и лиги наций, немногим больше связывающие европейские народы, чем любой из них с Бразилией. Тем не менее, это единство, эта симфоническая личность известною эмпирическою реальностью все же обладает. И естественно, что оно сказывается в эпохи революции. Ж. Сорель очень хорошо показал, что французская революция была, собственно говоря, общеевропейским процессом, во Франции достигшим лишь своего кульминационного пункта. Аналогично отношение между английской революцией и общеевропейским реформационным процессом, который и заканчивается английскою революциею и тридцатилетнею войною. Несколько иначе обстоит дело с русскою революциею, что объясняется противостоянием «Европа-Евразия». Будучи государственным перерождением Евразии, которое обусловлено натиском на нее со стороны Европы, русская революция есть вместе с тем и реакция России на ее европеизацию, и саморазложение европейской культуры, принявшее особенно острые формы именно в России.

Таким образом, во «внешнем» и «внутреннем» самоопределении народа проблема заключается не только в установлении форм его политического и «международного» бытия и не только в раскрытии специфических ценностей его государственности и культуры. Для полного обоснования народных идей требуется еще и постижение их как особой, возложенной Богом именно на данный народ миссии, которая обладает ценностью для других народов и абсолютною ценностью, являясь вместе с тем индивидуализацией и конкретизацией общечеловеческой и Божьей идеи. Само собой разумеется, что все это опознается людьми, особенно же в эпохи революций и самими революционерами, очень несовершенно и абстрактно. Отсюда — искажения основных идей, такие искажения, как шовинизм, национализм, империализм и т. п. Но даже революционеры почерпают последнее основание своей идеологии своего пафоса в абсолютно значимых идеях. Так и французы мечтали облагодетельствовать человечество своим просвещением, и большевики соединяли с этим похвальным, хотя наивно-гордым стремлением идею о жертвенной миссии русского народа.<...>

Начало XX в. стоит перед страшным признаком гибели культуры, гибели, которой не предчувствовали наши отцы и деды, с головою ушедшие в схоластику Канта и «научного» материализма. Французская революция, которую и теперь еще многие считают «хорошей» и благотворной для человечества, принесла свои самые зрелые плоды — со-

циалистический интернационал и общеевропейскую войну. И это было столкновением европейской католической культуры с православною культурою, которое разыгралось в сердце России. Ведь денационализировавшийся русский правящий слой и был «Европою в Евразии».

Всем этим революция не превращается в «творческий» процесс. Революция — одна из форм исторического процесса, «творческого» до и после нее. Ничего нового революция, как таковая, не приносит: новое приносит сам исторический процесс, который в эпоху революции замедляется и почти что топчется на месте. Но именно потому, что в эпоху революции субъект развития как бы разлагается и плавится, революция во многих отношениях лучше раскрывает его природу и его взаимно противоречивые тенденции, не столь резко и обнаженно выступающие в периоды мирного развития. В момент смерти старого и рождения нового обнажается и сама природа симфонической личности и абсолютные основания ее бытия. Каков смысл революции и при каких условиях она наступает?

Симфоническая личность проходит к осуществлению труднейших и основных своих задач, которые требуют ее предельного напряжения и связаны с самим существованием ее или, вернее, с существованием данной ее формы, данной симфонической личности, меньшей, чем она в целом, но именно ее индивидуализирующей. Ведь всякая культура и всякий народ представляет в целом своего развития некоторый ряд сменяющих друг друга симфонических личностей; в этом смысле симфоническая личность должна быть уподобляема не индивидууму, а роду. Так следует различать Киевскую Русь от Руси Северо-Восточной и Московской и далее от России императорской, которая начинается со Смуты, и новой нарождающейся России. Все это — одна симфоническая личность, аналогичная, например, европейской культуре, но личность реальная, как единство или «род» названных сейчас меньших симфонических личностей. Это ясно даже с этнологической точки зрения: мы наблюдаем соответствующий ряд этнологических субстратов развития.

Когда симфоническая личность подходит к жизненным своим проблемам, она обнаруживает свое бессилие их осуществить, что часто выражается в чувстве усталости и скуки и в суете внешней деятельности («apres nous le deluge» во Франции и «расцвет» России перед войной). Личность не способна познать и осуществить как целое всю полноту предносящихся ей задач. В своем познании и в своей деятельности она разъединяет и абстрагирует, а потому сама начинает разлагаться и становиться абстракцией, т. е рассеиваться. Вместо подлинного — всецелого, целомудренного напряжения получаются отдельные, некоординируемые друг с другом и сменяющиеся периодами прострации «истерические» порывы. Они производят внешнее впечатление бурной энергии и силы; на самом деле они — проявление бессилия. Это — смертельная болезнь личности. Это — ее смерть. Нравственно — это вольное «нерадение» или «вольная немощь», т. е. грех; догматически же ересь, как разделение и своевольный выбор части (абсолютирование относительного). Но если революция — смерть симфонической личности («старой», «царской» России), в смерти старой личности рождается новая, новая индивидуация высшей личности, которая не умирает, и для которой революция является перерождением или рождением ею в муках новой ее выражающей личности. Конечно, может быть и без рождения нового: тогда революция есть вместе с тем и смерть самой высшей симфонической личности, гибель культуры[1]. Процессы смерти и рождения протекают в индивидуумах и не совпадают обязательно с физической индивидуальной смертью. Поэтому долго еще могут существовать живые мертвецы. Поэтому во многих умирает старое, но рождается новое: многие «перерождаются» в людей новой России, а другие становятся иногда даже неплохими экземплярами какой-нибудь другой культуры, например, европейской.

Являясь грехом, ересью и смертью, революция в эмпирическом развитии человечества заблуждается, грешит и умирает. Но так же, как греховность и ограниченность человека не уничтожает его свободы, хотя и умаляет ее, так же неизбежность революции не ведет к историческому фатализму.

Мы должны кратко коснуться природы революции (ее онтологии), чтобы лучше уяснить себе ее феноменологию. Немощь симфонической личности и умирание ее и есть прекращение ее личного бытия в эмпирии. Личное же бытие ее в эмпирии связано с государственностью ее, а государственность — с правящим слоем и правительством. Равным образом возрождение ее через смерть или выздоровление предполагают рождение нового правящего слоя нового правительства, т. е. новое ее государственное бытие. Так как она возрождается к своей

[1] Впрочем, смерть культуры характеризуется типичными чертами, отсутствующими в революции и наличными в современной европейской действительности. Ср. Римскую Империю IV —V вв. Здесь мы этого вопроса касаться не можем.

жизни, перед нею встают ее задачи; и для обоснования их она должна в себе самой, в своем прошлом и в своем настоящем искать абсолютно значимые, оправдывающие и осмысляющие ее новую жизнь идеи. Она, разумеется, может в разной степени приближаться к их опознанию, к выражению их в своей идеологии и своей деятельности. От степени этого приближения в значительной мере зависит характер окончательного преодоления революции.

XII

В связи с преобладанием в государственном самоопределении народа внешнего момента и, следовательно, в связи с тем, что наиболее активные элементы сосредоточиваются, как это было во Франции, в армии, естественен переход к военной империи. К тому же прикосновение к абсолютным основаниям жизни легко, особенно в склоняющейся к эмпиризму культуре, приводит к релятивизации их в идеологии мирового владычества. Так возникла империя Наполеона. Существо не в том, что армия участвует в перевороте — подобное участие возможно везде и никакого «бонапартизма» за собою еще не влечет. Бонапартизм появляется лишь там, где армия оказывается подавляющею и всепоглощающею силою, где она становится носительницею самой идеи народного государства и увлекает народ славою внешнего расширения и завоеваний. <...>

Конечно, нельзя с полною уверенностью утверждать, что окончательное преодоление революции не осложнится «случайностью» временной реставрации. Это не исключено, хотя и невероятно и — с точки зрения русских интересов — нежелательно. Если же не вероятны ни военная диктатура (империя, «бонапартизм»), ни реставрация, должен быть какой-то иной исход. Возможно постепенное эволюционирование нынешнего правящего слоя и появление у власти (в результате «дворцового» или партийного переворота) еще никому неизвестных людей. <...> Наилучшим исходом надо считать возникновение новой правительствующей «партии»[1], которая бы, принимая факт и положительные результаты революции, растворила в себе революционную партию и выдвинула новое идейное содержание, осмысляющее готовую уже государственность.

Революционеры оттого, вероятно, так и кричат о своих творческих усилиях, что они — существа наименее оригинальные и наиболее подражательные. Они стремятся к новой жизни вследствие родства

[1] Правительствующую или единую и единственную партию надо принципиально и четко отличать от партий в европейском смысле слова, которые никогда не бывают и не могут и не должны быть единственными. Европейские партии связаны с парламентскою, специфически европейскою формою демократии. Они не совместимы с последовательно проведенною советскою системою и на ее почве возникнуть не могут. Некоторую аналогию единственной партии представляет итальянский фашизм, столь радостно приветствуемый в среде эмигрантских реставраторов, и весьма характерно, что он нудит к новой форме демократии. Однако он отличается от революционной партии прежде всего именно этою вторичностью государственной проблемы, что угрожает рационалистическим ее разрешением, тогда как в России дана исконная органическая связь государственности с единою партиею, хотя и перерождающеюся из партии старого типа. Кроме того, фашизм — современное европейское явление еще и потому, что он лишен абсолютно обосновываемой и значимой, «религиозной» идеологии. Ему, таким образом, угрожает опасность Наполеоновской империи — подмена абсолютных заданий внешними, именно империалистическою политикою. Еще два слова истерическим защитникам идеи демократии (конечно, европейской), обвиняющим нас в защите диктатуры. Существование правящего слоя является необходимым социологически. Он может быть неорганизованным, как в современной Европе. Но тогда он сам себя обессиливает, а жизнь приводит к тому, что в попытках его самоорганизации он дифференцируется на «части» и «партии» и вызывает к жизни парламентаризм. Мы же считаем наиболее целесообразным единую его организацию на основе несомненных исходных идей и общегосударственных, а не частных, партийных или «классовых» задач, решительно и до конца отвергая классовую гипотезу государства. Такая единая организация необходимо приводит к единой правительствующей партии, которую, может быть, лучше в отличие от европейских партий, называть как-нибудь иначе, например, союзом. Будет ли это диктатурой? Диктатура в обычном смысле слова предполагает: 1) произвол правящего или правящих; 2) отсутствие твердых связывающих и их самих норм; 3) осуществление правительством своей, а не народной воли; 4) отсутствие, так называемых, субъективных публичных прав. Но мы утверждаем не произвол единой партии (1), а осуществление ею именно народной бессознательной воли (3), обеспечиваемое органической связью ее с народом (советская система); отсутствие же твердых норм (2 и 4) мы считаем признаком революционного процесса, как такового, исчезающим вместе с «консолидацией революции». Однако в понимании этих норм и «субъективных публичных прав» мы основываемся не на индивидуалистических предпосылках европейского правосознания и умеем отличать теорию права от государственного искусства. Принципиальное разграничение между государством и индивидуумом должно быть и в здоровом государстве не быть не может. Но, во-первых, нельзя из их взаимоотношений исключать динамизм и борьбу; а во-вторых, конкретно и эмпирически сферы государства и индивидуума (а также и социальных групп) по содержанию своему не могут быть разграниченными раз навсегда и абсолютно. Конкретное их разграничение как раз и относится к области государственной техники. Мы являемся решительными врагами трескучих фраз и сентиментальных формул там, где надо делать общее дело. Поэтому же мы хотим для России сильной власти, а не нового временного правительства и не европейских форм демократии. И если противникам угодно обвинять нас в стремлении к диктатуре на манер бывших в Европе, мы столь же спокойно отнесемся к этому обвинению как к лживому, но, вероятно, согласному с европейскими демократическими нравами приписыванию нам сочувствия коммунизму или антисемитизму.

своего с обезьянами, французы подражали Верресам и Катилинам; русские подражают Маратам и Баррасам. Вероятно, дождутся подражателей и русские. Над сознанием революционера господствует страсть к трескучей фразе и шаблонному героизму. Но не в громких декламациях и не в актерском героизме задача рождающейся из революции новой власти, а в напряженном и скромном сером труде. Бряцание оружием и блеск побед — опасная и дорогая забава, отвлекающая от ближайших задач к весьма проблематичному будущему. Новая власть должна предстать прежде всего как скромно-деловитая, трезвая и серьезная: в этом ее смысл и ее природа. Большое несчастье, если призванные быть ею осуществляют это задание только частично, на вторых местах — за непрочным фасадом военной империи или случайной реставрации. Элементарные идеологии бонапартизма или реставрации становятся на место элементарной революционной идеологии, потому что природа не терпит пустоты, и павшая идеология должна быть чем-то заменена. Для того, чтобы новая власть была народной властью, а не коллегией ловких приказчиков, управляющих без хозяина, нужна новая идеология. Таким образом, завершающий революцию политический процесс создания и утверждения новой власти должен сопровождаться процессом идейного творчества — сознанием и определением народных идеалов, их религиозным объяснением и оправданием.<...>

Таким образом, самою настоятельною задачею переживаемого момента является выработка нового религиозно-национального миросозерцания. Необходима новая установка и новая идеология. Пускай, как и всякая идеология, она будет выражать «идейность» новой России ограниченно, несовершенно, сначала даже примитивно. В этом не будет большой беды, если правильно к ней отнестись. Правильно же отнестись к ней — значит преодолеть революционно-доктринерскую установку, т. е. в себе самих преодолеть преодолеваемую Россией революцию. Конечно, это новое религиозно-национальное миросозерцание не должно оставаться в сфере абстрактных принципов. Оно должно привести к определенной конкретной программе, строящейся на основе признания того, что выяснилось в революции как положительное. Таким образом, в эту программу должны войти и основы «советской системы», и решение социально-экономической проблемы в смысле признания за собственность функционального значения, что одинаково далеко и от идеи священной собственности, и от социализма. Здесь внутренняя проблема России и оказывается ее историческою миссиею.

Впрочем, таким образом, мы уже выходим за пределы «феноменологического» исследования и ставим вопрос о смысле революции и всей русской истории. Феноменологически важно лишь указать на значение идеологии. А всякая идеология обречена будет на недейственность, если ее проявление и развитие не будет сопровождаться созданием новой правительственной партии, которая и должна стать на место коммунистической партии осью уже создавшегося нового правящего слоя.

Карсавин Л. П. Русский узел евразийства — М., 1997.

Ю. М. Лотман

ИЗЪЯВЛЕНИЕ ГОСПОДНЕ ИЛИ АЗАРТНАЯ ИГРА?

(Закономерное и случайное в историческом процессе)

Историк, занимающийся исследованием конкретного материала, обычно склонен удовлетворяться формулой Ранке: цель истории - восстановить прошлое. Однако при всей наивной ясности этой задачи, выполнение ее оказывается весьма трудным, если вообще возможным. Понятие «восстановить прошлое» подразумевает осуществление процедуры, общей для всех наук: выяснение и сбор фактов и установление закономерных связей между ними. Факты предполагаются при этом как нечто первичное, существующее вне историка и до его анализа. Это данность. В каком же положении оказывается историк?

Историк обречен иметь дело с текстами. Между событием «как оно есть» и историком стоит текст, и это коренным образом меняет научную ситуацию. Текст всегда кем-то создан и представляет собой происшедшее событие, переведенное на какой-то язык. Одна и та же реальность, кодированная разными способами, даст различные — иногда противоположные — тексты. Извлечение из текста факта, из рассказа о событии — события представляет собой операцию дешифровки. Таким образом, сознавая это или нет, историк начинает с семиотических манипуляций со своим исходным материалом — текстом. При этом, если эти операции производятся им неосознанно и исследователь, удостоверившись в подлинности документа, считает, что знание языка и интуитивное чувство достоверности, воспитанное опытом работы, достаточны для понимания текста, то, как правило, происходит подста-

новка на место исторической аудитории того «естественного сознания», которое на поверку оказывается сознанием самого историка со всеми его культурно-историческими предрассудками.

С точки зрения разных культур, различных жанров и даже в пределах одной культуры одно и то же реальное событие может выступать как достойное письменного закрепления, превращения в текст или недостойное этого. Так, например, в скандинавских средневековых хрониках и в русских летописях фиксировались военные столкновения, распри, кровавые происшествия. А если ничего подобного не совершалось, то считалось, что вообще событий не было. В исландских сагах в таких случаях говорилось: «все было спокойно», в русских летописях летописец, вписывая в летопись год, оставлял пустое место или писал «мирно бысть». Представление о том, что является историческим событием, производно от типа культуры и само является важным типологическим показателем. Поэтому, беря в руки текст, историк вынужден различать, что — в тексте — является событием, с точки зрения его, историка, и что было событием, достойным упоминания с точки зрения автора текста и его современников.

Таким образом, историк с самого начала попадает в странное положение: в других науках исследователь начинает с фактов, историк получает факты как итог определенного анализа, а не в качестве его исходной точки. Однако еще сложнее обстоит дело с выяснением закономерностей.

То, что отправной точкой исторического исследования является текст, влечет за собой многообразные последствия, самым непосредственным образом влияющие на то, как мы представляем себе исторические связи событий. Всякий текст, прежде всего, — высказывание на естественном языке (о понятии «естественный язык» см. в словарях семиотики) и, следовательно, неизбежно организован по законам структур данного языка. Однако еще Роман Якобсон в работе «В поисках сущности языка» (1965), подчеркивая элементы иконизма в естественном языке, отмечал, что существует тенденция слушателей воспринимать формальные связи как содержательные и, следовательно, переносить структуру языка на структуру объекта.

Еще более существенны законы текстового построения на сверхфразовом уровне, т. е. — законы риторики. Построение правильного текста, как только мы выходим за пределы фразы в более обширные его единицы, подразумевает сюжетность. Сюжет же имеет свои логические законы. Для того, чтобы рассказать о каком-либо событии, необходимо его организовать по законам этой логики, т. е. выстроить эпизоды в определенной сюжетной последовательности, внести во внетекстовую реальность сюжет, перестроить одновременные и, возможно, не связанные между собой события в последовательную и связанную цепочку.

И, наконец, на высшем уровне текст кодируется идеологически. Законы политического, религиозного, философского порядка, жанровые коды, этикетные соображения, которые историку приходится реконструировать на основе тех же текстов, порой попадая в логически порочный круг, — все это приводит к добавочному кодированию. Разница в уровнях сознания и целях деятельности между автором текста и читающим текст историком создает высший порог декодирования.

Стремление преодолеть перечисленные выше трудности исторической науки обусловлено, в определенной мере, возникновением того направления во французской историографии последних пятидесяти лет, которое в настоящее время оформилось как школа Новой истории или Истории большой длительности — «долгого дыхания», как еще называют это направление.

Непосредственным импульсом к возникновению научных поисков в новом направлении явился очевидный кризис «политической истории» позитивисткого толка, переживавшей уже во второй половине XIX века компиляторство и теоретическую нищету. Стремление избавить историю от «деяний правителей» и «жизнеописания великих людей» породило интерес к жизни масс и анонимным процессам. Перечисляя предшественников такого взгляда на историю, Жак Ле Гофф вспоминает Вольтера, Шатобриана, Гизо и Мишле. Мы же, со своей стороны, добавили бы к списку Льва Толстого, настойчиво повторявшего, что подлинная история совершается в частной жизни и в массовых бессознательных движениях, и не устававшего высмеивать апологии «великих людей».

С этим связан известный лозунг: «история человека без человека». Требование изучать безличные, коллективные исторические импульсы, которые направляют действия масс, не осознающих воздействующих на них сил, определяет новаторскую тематику этой школы, выводящую историка далеко за пределы привычных рутинных тем исследования. Это направление внесло в историческую науку свежий воздух и обогатило ее рядом исследований, ставших уже клас-

сическими. И все же не все принципы этой школы можно принять без возражений.

История не есть только сознательный процесс, но она и не только бессознательный процесс. Она есть взаимное напряжение того и другого. Если «политическая история» пренебрегла одной стороной двуединого исторического процесса, то «новая история» делает то же самое относительно другой. Любой динамический процесс, совершающийся с участием человека, колеблется между полюсом непрерывных медленных изменений (на них сознание и воля человека не оказывают влияния, они часто вообще не заметны для современников, поскольку их периодичность более длительная, чем жизнь поколения) и полюсом сознательной человеческой деятельности, совершаемой в результате личных волевых и интеллектуальных усилий. Оторвать одну сторону от другой невозможно, как север от юга. Их противопоставление есть условие их существования. И как в гениальной индивидуальности Байрона можно выделить блоки анонимных массовых процессов, так и в творчестве и личности любого деятеля «массовой культуры» европейского байронизма начала XIX века можно найти элементы творческой неповторимости. Все, что делается людьми и с участием людей, не может в той или иной мере не принадлежать анонимным процессам истории и не может не принадлежать в той или иной мере личному началу. Это определено самой сущностью отношения человека к культуре — одновременной изоморфностью ее универсуму и необходимостью быть только ее частью.

Разная степень участия сознательных человеческих усилий в различных уровнях единого исторического процесса одновременно касается и различий в оценке случайности, с одной стороны, и творческих возможностей личности, с другой. Задача «освободить историю от великих людей» может обернуться историей без творчества и историей без мысли и свободы. Свободы мысли, свободы воли, т. е. возможности выбора путей. И на этой стезе, полные антиподы во всех других отношениях, Гегель и историки «новой школы» неожиданно сближаются. Историософия Гегеля строится на представлении о движении к свободе как цели исторического процесса. Но ведь уже исконная предначертанность цели снимает вопрос о свободе, и это ясно следует из рассуждений немецкого философа. Не случайно убеждение Гегеля в том, что «мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю». Для Гегеля дух реализует себя через великих деятелей, для «новой истории» главенствующие в историческом развитии анонимные силы реализуют себя через бессознательные массовые проявления. В обоих случаях историческое действие есть действие, лишённое выбора.

За методологией этой школы просматривается та вековая научная психология, которая строилась на убеждении, что там, где кончается детерминированность, кончается наука. От пресловутого «демона Лапласа» до утверждения Эйнштейна, что «Господь в кости не играет», пролегает стремление избавить мир от случайности или, по крайней мере, вывести ее за пределы науки.

Мы уже видели, какой деформации подвергается внетекстовая реальность, превращаясь в текст-источник для историка. Видели мы и то, по каким путям историки пытаются уйти от этой опасности. Другой источник деформации реальности создается уже не под рукой автора документа-источника, а в результате действий его интерпретатора-историка.

История развивается по вектору (стреле) времени. Направление ее определено движением из прошлого в настоящее. Историк же смотрит на изучаемые тексты из настоящего в прошлое. Представлялось, что сущность цепочки событий не меняется от того, смотрим ли мы на них в направлении стрелы времени или с противоположной точки зрения.

Марк Блок, симметрично озаглавив две главы своей итоговой книги — «Понять настоящее с помощью прошлого» и «Понять прошлое с помощью настоящего», — как бы подчеркивал тем самым симметричность направления времени для историка. Более того, он считал, что ретроспективный взгляд позволяет историку отличить существенные взгляды от случайных. Сравнивая восстанавливаемое историком прошлое с кинофильмом, М. Блок использует метафору: «В фильме, который он (историк. — *Ю. Л.*) смотрит, целым остался только последний кадр. Чтобы восстановить стершиеся черты остальных кадров, следует сперва раскручивать пленку в направлении, обратном тому, в котором шла съемка». (Марк Блок. Апология истории, или ремесло историка. М., 1986, с. 29.)

Можно было бы сразу заметить, что в этом фильме все кадры, кроме последнего, окажутся полностью предсказуемыми и, следовательно, совершенно излишними. Но дело даже не в этом. Важнее отметить, что искажается сама сущность исторического процесса. История — асимметричный, необратимый процесс. Если пользоваться образом Марка Блока, то это такой странный кинофильм, который, буду-

чи запущен в обратном направлении, не приведет нас к исходному кадру. Здесь корень наших разногласий. По Блоку — и это естественное следствие ретроспективного взгляда — события прошлого историк должен рассматривать как не только наиболее вероятное, но и единственно возможное. Если же исходить из представления о том, что историческое событие — всегда результат осуществления одной из альтернатив и что в истории одни и те же условия еще не означают однозначных последствий, то потребуются иные приемы подхода к материалу. Потребуется и другой навык исторического подхода: реализованные пути предстанут в окружении пучков нереализованных возможностей.

Представим себе кинофильм, демонстрирующий жизнь человека от рождения до старости. Просматривая его ретроспективно, мы скажем: у этого человека всегда была только одна возможность и он с железной закономерностью кончил тем, чем должен был кончить. Ошибочность такого взгляда станет очевидной при перспективном просмотре кадров: тогда фильм станет рассказом об упущенных возможностях и для глубокого раскрытия сущности жизни потребует ряда параллельных альтернативных съемок. И возможно, что в одном варианте герой погибнет в 16 лет на баррикаде, а в другом — в 60 лет будет писать доносы на соседей в органы госбезопасности.

Французский философ-просветитель Мари Жан Антуан Кондорсе, поставленный вне закона, за несколько недель до самоубийства, прячась от якобинского трибунала, работал над книгой об историческом прогрессе, воплотившей весь оптимизм Просвещения. Марк Блок, находившийся в сходном положении: борец антифашистского подполья, которому расстрел помешал закончить цитируемый труд, полностью обходит вопрос о личной активности и ответственности как исторических категориях. Это еще доказательство того, что идеи имеют устойчивость и тенденцию к саморазвитию. Они консервативнее личного поведения и медленнее изменяются под влиянием обстоятельств.

Итак, история представляет собой необратимый (неравновесный) процесс. Для рассмотрения сущности подобных процессов и понимания, что они означают применительно к истории, исключительно важно учесть анализ этих явлений, произведенный в работах И. Пригожина, изучавшего динамические процессы на химическом, физическом и биологическом уровнях. Работы эти имеют глубокий революционизирующий смысл для научного мышления в целом: они вводят случайные явления в круг интересов науки и, более того, раскрывают их функциональное место в общей динамике мира.

Динамические процессы, протекающие в равновесных условиях, совершаются по детерминированным кривым. Однако по мере удаления от энтропийных точек равновесия движение приближается к критическим точкам, в которых предсказуемое течение процессов нарушается. (Пригожин называет их точками бифуркации — от лат. bifurcus — двузубый, раздвоенный, в знак того, что эта точка даст альтернативные продолжения кривой.) В этих точках процесс достигает момента, когда однозначное предсказание будущего становится невозможным. Дальнейшее развитие осуществляется как реализация одной из нескольких равновероятных альтернатив. Можно лишь указать, в одно из каких состояний возможен переход. В этот момент решающую роль может оказать случайность, понимая под случайностью, однако, отнюдь не беспричинность, а лишь явление из другого причинного ряда. «В сильно неравновесных условиях процессы самоорганизации соответствуют такому взаимодействию между случайностью и необходимостью, флуктуациями (от лат. fluctus — бурление, буря; напомним, что Гораций употреблял это слово для обозначения бурь: «O navis, referent in mare to novi fluctusi». — *Ю. Л.*) и детерминистическими законами. Мы считаем, что вблизи бифуркаций основную роль играют флуктуации и случайные элементы, тогда как в интервалах между бифуркациями доминируют детерминистические аспекты». (Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс. Порядок из хаоса. М., 1986, с. 54.)

Таким образом, случайное и закономерное перестают быть — несовместимыми, а предстают как два возможных состояния одного и того же объекта. Двигаясь в детерминированном поле, он (этот объект) предстает точкой в линейном развитии, попадая во флуктуационное пространство — выступает как континуум потенциальных возможностей со случаем в качестве пускового устройства. Проливая свет на общую теорию динамических процессов, идеи И. Пригожина представляются весьма плодотворными и применительно к историческому движению. Они легко эксплицируются в связи с фактами мировой истории и ее сложным переплетением спонтанных бессознательных и личноосознанных движений.

Л. Сциллард еще в 1929 году опубликовал работу под декларативным названием: «Об уменьшении энтропии в терминологической системе при вмешательстве мыслящего существа». Это означает, что

в точках бифуркации вступает в действие не только механизм случайности, но и механизм сознательного выбора, который становится важнейшим объективным элементом исторического процесса. Понимание этого в новом свете представляет необходимость исторической семиотики — анализа того, как представляет себе мир та человеческая единица, которой предстоит сделать выбор. В определённом смысле это близко к тому, что «новая история» именует «менталитетом». Однако результаты исследований в этой области и сопоставление того, что достигнуто русскими исследователями В. Н. Топоровым, Б. А. Успенским, Вяч. Вс. Ивановым, А. А. Зализняком, А. М. Пятигорским, Е. В.Падучевой, М. И. Лекомцевой и многими другими в реконструкции различных этнокультурных типов сознания, убеждают в том, что именно историческая семиотика культуры является наиболее перспективным путем в данном направлении.

При рассмотрении исторического процесса в направлении стрелы времени точки бифуркации оказываются историческими моментами, когда напряжение противоречивых структурных полюсов достигает наивысшей степени и вся система выходит из равновесия. В эти моменты поведение отдельных людей, как и масс, перестает быть автоматически предсказуемым, детерминация отступает на второй план. Историческое движение следует в эти моменты мыслить не как траекторию, а в виде континуума, потенциально способного разрешиться рядом вариантов. Эти узлы с пониженной предсказуемостью являются моментами революций или резких исторических сдвигов. Выбор того пути, который действительно реализуется, зависит от комплекса случайных обстоятельств, но, еще в большей мере, от самого сознания актантов. Не случайно в такие моменты слово, речь, пропаганда обретают особенно важное историческое значение. При этом, если до того, как выбор был сделан, существовала ситуация неопределенности, то после его осуществления складывается принципиально новая ситуация, для которой сделанный выбор был уже необходим, ситуация, которая для дальнейшего движения выступает как данность. Случайный до реализации, он становится детерминированным после. Ретроспективность усиливает детерминированность. Для дальнейшего движения выбор — первое звено новой закономерности.

Рассмотрим поведение отдельного человека. Как правило, оно реализуется по некоторым стереотипам (традиции, законы, этика и проч.), определяющим «нормальное», предсказуемое течение его поступков. Однако количество стереотипов, их набор в данном социуме значительно шире, чем то, что реализует отдельная личность. Некоторые из имеющихся возможностей принципиально отвергаются, другие оказываются менее предпочтительными, третьи рассматриваются как допустимые варианты. В момент, когда историческое, социальное, психологическое напряжение достигает той высокой точки накала, когда для человека резко сдвигается его картина мира (как правило, в условиях высокого эмоционального напряжения), человек может изменить стереотип, как бы перескочить на другую орбиту поведения, совершенно непредсказуемую для него в «нормальных» условиях. Разумеется, «непредсказуемо» для данного персонажа, но вполне предсказуемо в другой связи. Например, он может усваивать нормы поведения театрального героя, «римской личности», «исторического лица». Для историков, представляющих себе, что человек, как персонаж трагедии классицизма, всегда действует, сохраняя «единство характера», естественно было представить себе санкюлота таким, каким его изобразил Ч. Диккенс в «Повести о двух городах». Тем большей неожиданностью было обнаружение, что и люди, штурмовавшие Бастилию, и участники сентябрьских убийств были в массе добропорядочные буржуа среднего достатка и отцы семейств.

Конечно, если мы рассмотрим в такой момент поведение толпы, то мы обнаружим определенную повторяемость в том, как многие единицы людей изменили свое поведение, выбрав в иных условиях совершенно для них непредсказуемую «орбиту». Предсказуемое в средних числах для «толпы» оказывается непредсказуемым для отдельной личности.

Отсюда можно было бы сделать вывод о том, что индивидуальные явления характеризуются понижением предсказуемости и этим отличаются от массовых. Однако такое предположение, кажется, было бы преждевременным. И чисто эмпирически историк знает о том, как часто поведение толпы оказывается не более предсказуемым, чем реакция отдельной личности. Значительно больший интерес для данного случая представляет соображение И. Пригожина и И. Стенгерс о том, что вблизи точек бифуркации система имеет тенденцию переходить на режим индивидуального поведения. Чем ближе к норме, тем предсказуемое поведение системы.

Однако в этом вопросе есть еще одна сторона: там, где можно предсказать следующее звено событий, можно утверждать, что акта

выбора из равновозможных не было. Но сознание — всегда выбор. Таким образом, исключив выбор (непредсказуемость, осознаваемую внешним наблюдателем как случайность), мы исключаем сознание из исторического процесса. А исторические закономерности тем и отличаются от всех других, что понять их, исключив сознательную деятельность людей, в том числе и семиотическую, нельзя.

В этом отношении особенно показательно творческое мышление. Творческое сознание есть акт возникновения непредсказуемого по автоматическим алгоритмам текста. Однако низкая вероятность появления, например, «байроновского романтизма» без Байрона определяет ситуацию лишь до момента его возникновения. Более того, в сфере культуры, чем неожиданнее тот или иной феномен, тем сильнее его влияние на культурную ситуацию после того, как он реализовался. «Невероятный» текст становится реальностью, и последующее развитие исходит уже из него как из факта. Неожиданность стирается, оригинальность гения превращается в рутину подражателей, за Байроном следуют байронисты, за Бремелем — щеголи всей Европы.

При ретроспективном чтении снимается драматическая дискретность этого процесса, и Байрон предстает как «первый байронист», последователь своих последователей или, как это обычно именуется в историко-культурных исследованиях, «предшественник».

Фридрих Шлегель в своих «Фрагментах» поместил изречение: «Историк — это пророк, обращенный к прошлому». Это остроумное замечание даст нам повод отметить различие между позицией предсказывающего будущее гадателя и «предсказывающего» прошлое историка. Никакой гадатель или предсказатель не называет будущее однозначно как нечто неизбежное и единственно возможное: предсказание или строится по принципу двуступенчатой условности (типа: «если сделаешь то-то, то произойдет то-то»), или формируется нарочито неопределенно так, что требует дополнительных толкований. Во всяком случае, предсказание всегда сохраняет запас неопределенности, неисчерпанность выбора между некоторыми альтернативами.

Историк, «предсказывающий назад», отличается от гадателя тем, что «снимает» неопределенность: то, что не произошло de facto, для него и не могло произойти. Исторический процесс теряет свою неопределенность, т. е. перестает быть информативным.

Таким образом, мы можем заключить, что необходимость опираться на тексты ставит историка перед неизбежностью двойного искажения. С одной стороны, синтагматическая направленность текста трансформирует событие, превращая его в нарративную структуру, а с другой, противоположная направленность взгляда историка также искажает описываемый объект.

«Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа». М.: Изд-во «Гнозис», 1994. Стр. 353—363.

Н. Н. Моисеев

Философия истории с позиции универсального эволюционизма. Или теории самоорганизации, что по существу, одно и то же.

При всей неопределенности термина «философия истории» он включает в себя представления о том, что, собственно, есть история; о побудительных причинах исторического процесса (т. е. о механизмах, которые его «раскручивают»); о степени «предначертанности», или предсказуемости, исторического процесса; о роли и месте в истории духовного мира человека, т. е. разнообразных цивилизаций и религий; о формировании тех или иных особенностей исторического процесса; о взаимоотношениях личности и общества, индивидуального и коллективного... Этот термин очевидным образом включает в себя и представление о логике истории, объясняющей взаимовлияние многочисленных факторов на течение исторического процесса и возникновение тех или иных тенденций. Именно на проблемах логики истории я и сосредоточу внимание, ибо она во многом облегчает наше видение возможных альтернатив БУДУЩЕГО.

К философии истории принято относить и проблему содержания истории как научной дисциплины, одной из основ гуманитарных знаний, даже больше — гуманитарной культуры. Последний вопрос я постараюсь не обсуждать и не только потому, что он достаточно далек от меня. Мне кажется, что на него дал исчерпывающий ответ Коллингвуд, и я отсылаю читателя к его замечательной книге (см. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Наука, 1980).

Замечу лишь, что история — необходимая составляющая картины мира, в которой человек, занимая весьма скромное место инструмента самопознания Универсума, может сыграть в его развитии совершенно особую роль. Однако предсказывать эту роль я не берусь. Историю не следует рассматривать в прагматическом аспекте. Это

прежде всего уникальный банк данных, необходимый философу, историку и, как я думаю, политику. Но она нужна человеку прежде всего для познания самого себя — человека. Прав был Гегель, когда сказал, что единственным практическим уроком истории является то, что она никогда никого ничему не научила! Связь истории с практической деятельностью проследить чрезвычайно трудно, она реализуется через философию, через мировоззрение, может быть, даже через систему догм. Но одно очевидно: она жестоко мстит тем, кто игнорирует ее уроки. И ее запреты. Последнее, вероятно, самое важное!

А вот в философии истории я вижу нечто большее. И в качестве ее главных задач я вижу определение внутренних пружин, раскручивающих процесс самоорганизации общества, анализ сочетания закономерного и случайного, личностного и общественного. В результате такого анализа должно возникнуть не предсказание, не пророчество — они невозможны, а понимание тенденций развития общества, того эволюционного канала, в котором оно может происходить в настоящее время, тех границ, которые допустимы для развития человека, для его движения по ступеням Разума. Другими словами, он должен сказать, что реально, что возможно, что не является утопией. И указать в этом процессе место Разума и коллективной воли, способных осуществлять защиту от неоправданных иллюзий и бессмысленной траты усилий.

И одно из утверждений философии истории, которое я смею сделать, состоит в следующем: развитием общества правят не жесткие законы, как в физике, а тенденции, нарушение которых, в отличие от законов физики, доступно воле человека. Но тем не менее чревато, как и всякие вредные мутации, людскими бедами и неизбежным движением вспять.

То, что я называю философией истории, не совпадает с тем, как ее представляют классическая интерпретация и традиции. В отличие от Гегеля, Бердяева и многих других я не ищу смысла истории, а стремлюсь лишь понять некоторые особенности того процесса самоорганизации, который называется историей людей. И особенно важным мне представляется установить некоторые универсалии. Этим термином я называю такие характеристики процесса самоорганизации, которые изменяются относительно медленно, — физики их называют адиабатическими инвариантами динамических процессов. Если это удается сделать, то, совмещая их с наблюдаемыми тенденциями, мы получаем инструмент, позволяющий представить себе контуры вариантов хода разворачивающихся событий. Другими словами, к проблемам философии истории я пытаюсь подойти с позиций естествознания, изучающего особенности динамических процессов.

Такой подход тоже форма рационализма, но рожденная уже современной неклассической наукой. Мой рационализм опирается на систему эмпирических обобщений и рассматривает человека в качестве активного участника мирового процесса самоорганизации. Еще раз: не наблюдателя, а участника, способного вносить изменения в характер его течения. И не только своей активной производственной или иной деятельностью, но самим фактом изучения законов и тенденций мирового процесса самоорганизации, фактом развития своего мышления, углублением в изучение гуманитарного знания, изменением своего представления о картине мира.

История есть миф, утверждает Н. Бердяев. И это, конечно, верно — истории без мифов не обойтись! Любая информация содержит определенный уровень неопределенности и неизбежно мифологизируется. Но мифы, и в самом деле, нужны истории, ибо это ракурсы видения реальности, это ее интерпетации, раскрывающие сущность мышления человека. А научный метод должен быть способен их изучать, и на их пересечении построить голограмму, которую мы и называем историей. И тогда эта голограмма уже способна во многих случаях давать обоснованные ответы на вопросы о том, что, почему и как то или иное сделано людьми. Но в то же время выстроенное голографическое представление неизбежно содержит черты нового мифа! Если угодно, мифа более высокого уровня. Такова реальность и диалектика нашего мышления. Мифы (интерпретации) и есть ступени познания.

Таким образом, без мифов, т. е. без гипотез, не обоснованных опытным материалом, не обойтись. И мифы на самом деле несут много информации, ибо характер мифа отражает характер духовного мира человека, его народа, эпохи, которая его рождает. И уже поэтому любая мифологическая интерпретация представляет самостоятельный интерес для исследователя прошлых времен и служит источником важнейшей информации о том, что, когда и как происходило не только в материальной обыденности, но и в духовном мире людей прошлого. И не только об истории, но и об исследователе того же прошлого.

Философия истории должна посвящать усилия истории становления идей (мифов), их эволюции, особенностям их миграции. Мифы

не распространяются, как товары, путем перевозки или, как газы, с помощью диффузии. Каждая нация усваивает идеи самостоятельно, как бы открывая их заново и только тогда, когда настанет нужное время, когда она начнет испытывать в них нужду. Она будет их менять, приспосабливая к собственному миропониманию. Народы усваивают лишь то, что было подготовлено ранее усвоенными представлениями. Бесконечно прав тот же Коллингвуд, который утверждал, что Христос не был бы принят в другом месте и в другое время. Его приход был подготовлен иудейской религией, римским правом и греческой философией. Логика утверждения мифа на фоне истории здесь очевидна.

И из сказанного, как мне представляется, следует абсолютная бесперспективность попыток стремительного утверждения в Восточной Европе ценностей Европы Западной, духовной альтернативой которой она была на протяжении более тысячи лет! Ее альтернативный характер сохраняется и сейчас и будет сохраняться в будущем! Трагизм преждевременного переноса на неподготовленную почву новых мифов наглядно демонстрирует история послеоктябрьской России.

К сказанному приведу еще один аргумент. Почва для утверждения большевизма в России была подготовлена многими факторами: и рабством народа, и русской крестьянской общиной, и религиозным догматизмом православия, и демократическими идеями русской интеллигенции, неудачами на фронтах мировой войны... Она сохраняется и сейчас — для большевизма, но не для западного марксизма и других западных мифов.

Вот почему в программах «sustainable development» не должны фиксироваться ценности западного мира в качестве «абсолютных», но самым тщательным образом обсуждаться необходимые универсалии. И разрабатываться специальная система мер, которая окажется эффективной для их утверждения в сознании различных цивилизаций.

И в заключение несколько слов о судьбах России.

Сегодня мы переживаем совершенно особый период нашей истории, и перед нами разворачивается калейдоскоп изменяющихся ситуаций. Мы видим, как в течение месяцев и даже недель изменяются позиции и отдельных людей, и даже всего народа. Переживаемый перелом в общественной жизни и истории народа демонстрирует нам множество неожиданных метаморфоз. Но у меня глубокое сомнение в том, что он отражает действительный перелом во внутреннем мире русского человека, что это действительно перелом, способный возродить нацию и государство.

Может быть, это всего лишь очередной зигзаг истории?

Обо всем этом предстоит еще хорошо подумать.

Моисеев Н. Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. М.: Изд-во МНЭПУ, 1998. Стр.117—121.

Д. И. Овсянниково-Куликовский

<…>Принципы гуманности, требования прогрессирующей человечности, задачи просвещения, освободительные — в обширном смысле — идеи должны быть изъяты из-под ферулы религиозных и философских систем, к чему и приводит прогресс культуры и мысли. И мы видим, что в Зап. Европе и в Америке эти самоценные блага приемлются и разрабатываются одинаково людьми различных религиозных исповеданий и последователями весьма разнообразных философских направлений, а равно и людьми безрелигиозными и теми, которые не знают никаких философских систем.

Это — великое завоевание культуры, Россия (да и Зап. Европа) в 40-х гг. [XIX века] была еще далеко от этой стадии развития - потребности просвещения, запросы гуманности и освободительные идеи были тогда столь слабы, что безусловно нуждались в санкции — если не религиозной, то философской... Созданием идеологии и достигалась эта санкция или ее иллюзия.

Любопытно отметить различие между западничеством и славянофильством: идеология западников была шире и свободнее, потому что главным источником ее была идеалистическая философия, допускающая критику и подлежавшая дальнейшему развитию, между тем как у славянофилов, кроме этой философии, были и другие источники идеологии, именно: 1) болезненно-повышенное национальное чувство, 2) исторический романтизм (идеализация Московской Руси) и 3) национальный мессианизм. Эти идеи и чувства, как видно из примера всех националистических направлений и партий, принадлежит к числу тех, которые легко вызывают своего рода манию, порабощая мысль и волю, и быстро превращаются в узкую и властную доктрину, в систему идей, очерченных заколдованным кругом. Оттуда — умственное рабство, дух нетерпимости и фанатизм, которым в большей пли меньшей мере характеризовались славянофилы — в отличие от западни-

ков. Тургенев был прав, когда этим отсутствием внутренней свободы объяснял скудость творчества славянофилов, в ряду которых были деятели огромного ума и великих дарований.

Славянофилы были идеологами в значительно большей мере, чем западники, в числе которых мы встречаем лиц, весьма мало расположенных к идеологическому творчеству; вспомним хотя бы В. П. Боткина и И. С. Тургенева. Наряду с Белинским истым идеологом западничества был Герцен, склонявшийся по некоторым вопросам к славяно-фильству и очень ценивший идеологическую ревность К. Аксакова, Киреевских, Хомякова, к которой Белинский относился с нескрываемой антипатией. В этой антипатии не следует видеть исключительно выражения партийной нетерпимости и полемической запальчивости великого критика: здесь сказывалось также естественное отвращение свободного ума, который не переставал бороться с собственными идеологическими увлечениями и неоднократно разбивать свои временные кумиры, к духовному рабству людей, которые раз и навсегда создали себе свои кумиры и так и застыли в молитвенной позе перед ними. Типичный русский идеолог, Белинский вместе с тем был одним из самых свободных умов в России, которому органически претило всякое идолопоклонство.

То, что можно назвать западнической идеологией, вовсе не связывало мысли и не обязывало — «веровать и исповедовать» по определенной, резко очерченной догме идей. Западников объединяло убеждение в необходимости приобщения России к западноевропейской цивилизации и к общечеловеческому просвещению Объединяла их также и ненависть к застою, мракобесию, невежеству, диким нравам и варварским порядкам. На этом сходились натуры и умы весьма различные, — люди, искавшие своих идеологий далеко не в одном и том же направлении. Они вечно спорили и состязались не только с славянофилами, но и между собою. Однажды кружок чуть не распался из-за вопроса о бессмертии души.

Деятельность западников и славянофилов имела огромное значение: от них пошло все наше идеологическое развитие со всеми его воздействиями и последствиями. Генетические нити протягиваются через десятилетия, напр. от Белинского не только к Чернышевскому, но и дальше — к Плеханову, от Герцена и славянофилов к народничеству разных толков в эпоху от 60-х до 80-х годов включительно.

Но нас интересуют здесь не эти вопросы преемства и эволюции идей, — нас занимает другой вопрос: как складывалась в процессе этого развития идей психология русской интеллигенции?

IV

Эта психология слагалась и развивалась в навыках идеологических исканий. Западничество и славянофильство были отличной школой, воспитывавшей вкус к идеологии, изощрявшей умы в идеологическом мышлении и в поисках общих идей, принципов, исходя от которых россиянин может решить — для себя — все вопросы бытия и мысли, включая сюда и пресловутый вопрос о «смысле жизни» вообще и в частности вопросы: «что делать?» и «как мне жить свято?».

Интеллигенция с гимназической скамьи стремится к «выработке миросозерцания». И в этом направлении обнаруживает большую активность. Подражание и мода, конечно, свое дело делали, но сравнение с Панурговым стадом решительно не годится, хотя бы уже потому, что подражание, как доказывал покойный А. А. Потебня и как это можно считать установленным, есть разновидность творчества. К тому же склонность подымать и решать все вопросы, в том числе и те, которые не под силу величайшим умам человечества, это — вечное свойство юности, нормальная принадлежность возраста. И ничего дурного тут нет, — бывает только наивное и смешное.

Но для нас важно отметить две черты: 1) прочность идеологических навыков и стремлений, не зависящих от возраста: русские интеллигенты часто сохраняют их и в зрелых летах; 2) расширение сферы идеологических исканий, распространяющихся на все, что выплывало на поверхность умственной жизни в Зап. Европе.

Обратимся к этому второму пункту.

Переход от Гегеля к Фейербаху совершился еще в 40-х годах. Идеи Фейербаха вошли в идеологию Белинского, Герцена, Бакунина и потом Чернышевского. С конца 50-х годов наступила очередь материалистической философии Малешота и Бюхнера, и зачинался культ естественных наук. Появляются «нигилисты» с Писаревым во главе. Но очень скоро, уже в половине 60-х годов, Бюхнер, Малешот и Карл Фохт оттесняются Огюстом Контом, — наступает продолжительная (до 80-х годов) эра господства позитивной фило-софии, идеологически использованной Михайловским и Лавровым и приведенной в связи с идеями дарвинизма и с социализмом Карла Маркса. Этот синтез, куда вошли и народнические, демократические и освободительные идеи, образует господствующую в 70-х годах идеологию, в которой многое осталось бы непонятным, напр , Дарвину или Дж. Ст Миллю и заставило бы Ог. Конта перевернуться в гробу...

Как и почему мог образоваться такой синтез? Ответ нетруден: Дарвина, Конта и Маркса брали не по существу, не an sich, а идеологически — применительно к душевным запросам русских интеллигентов, ищущих миросозерцания и объяснения смысла своей жизни. И это было несомненное творчество, — не только в великолепных статьях Михайловского, отмеченных печатью гения, или в глубоко продуманных статьях и книгах Лаврова, основанных на огромной эрудиции, но и в головах многочисленных интеллигентов, которые эти статьи и книги обсуждали в своих кружках и спорили на эти темы так точно, как некогда спорили в кружках 40-х годов, как спорил Михалевич с Лаврецким. Переменились темы, идеи, имена, — но неукоснительно продолжалась традиция идеологических споров.

Эти всероссийские споры — благодарная тема для пародии и шаржа. Но было бы непростительной ошибкой упускать из виду их положительную сторону и их — скажу прямо — творческое значение. Можно документально доказать, что в них-то и выковывались наши идеологии и направления. В московских спорах 30-х годов созрел и закалился гений Белинского. В них же выковались основы западничества и славянофильства. Идеологии 60-х и 70-х годов явились также продуктом такого коллективного интеллигентского творчества. И если Белинский, Герцен (до эмиграции), потом Чернышевский, Добролюбов, Писарев, Михайловский оказали, как идеологи, столь могущественное влияние на умы и могли делать, по выражению Добролюбова, «благое дело среди царюющего зла», то это объясняется не только силой их таланта и значением их идей, но также и в значительной степени тем, что эти идеи заранее возникали в среде передовой интеллигенции и долго потом дебатировались в кружках. Таким же путем возник и распространился «марксизм» 90-х годов — в эпоху ожесточенных споров между марксистами и народниками. То же самое мы скажем и об идеализме и мистицизме, подготовлявшихся исподволь с 80-х годов и выступивших в качестве очередных идеологии в первых годах текущего столетия.

Можно смело сказать, что наши идеологии, в особенности же наиболее значительные и влиятельные из них не были продуктом единоличного творчества гениев или талантов, увлекавших «толпу»: они возникли в самой гуще интеллигентской жизни. Тут перед нами не «толпа» а в психологическом смысле организованные кадры интеллигенции, — перед нами мыслящая среда, проявляющая большую умственную и моральную активность В ней и воспитывались наши идеологи, черпая оттуда отправные точки, материал идей и все вообще умственные и нравственные предпосылки для своего индивидуального творчества. И их идеологические построения возвращались обратно в эту среду — как к себе домой, являясь стимулом для дальнейшего коллективного творчества.

V

Из вышесказанного вовсе не следует, что у нас любой интеллигент — непременно идеолог. В силу неизбежной дифференциации, уже в 20-х и 30-х годах интеллигенция разделилась на две части: одна принимала непосредственное и активное участие в создании и разработке идеологий, другая либо стояла в стороне от движения умов, либо вовлекалась в идеологическую деятельность случайно и временно. Без всякого сомнения, уже в 20-х — 40-х годах далеко не вся интеллигенция входила в кружки мыслящих и ищущих людей, каковы были «архивные юноши» шеллингианцы 20-х гг. (Веневитинов, кн. В. Ф. Одоевский и др.), потом, в 30-х гг., кружки Станкевича и Герцена позже - кружки западников и славянофилов. В этих кружках бился пульс духовной жизни, но за их пределами были и по-своему мыслили интеллигентные люди не принимавшие активного участия в создании идеологий, но тем не менее вносившие свой вклад в умственную жизнь России. Вклады эти были разные, — разного достоинства и размера. Иные из них были огромны: достаточно указать на Пушкина, который не был идеологом на Гоголя, идеология которого, выраженная в «Переписке с друзьями», была отрицательной величиной и почти никакого влияния не оказала, — на Лермонтова, подобно Пушкину, чуждого идеологической деятельности. В интеллигентной среде были лица, не примыкавшие ни к западничеству, ни к славянофильству; были и такие, которые, примыкая к тому или другому направлению, не принимали заметного участия в выработке и в пропаганде западнических или славянофильских идей. С распространением образования, с умножением читающей публики эта дифференциация усиливалась — в том смысле, что в одну сторону все больше приливало образованных людей, ищущих миросозерцания и настроенных идеологически, а с другой стороны, заметно росло число просто образованных людей, для которых идеологические искания не являлись душевной потребностью. Любопытно отметить, что это разделение нисколько не вредило ни той, ни другой стороне. Это был естественный и необходимый «отбор» и в своем роде разделение труда. В результате выходило,

что множество лиц, вмешивавшихся в идеологические споры в годы юности (юноша — прирожденный идеолог, до известного возраста, для разных натур различного), вскоре отпадали, убедившись в своей непригодности для идеологического творчества, и последнее становилось достоянием «призванных» — всех тех, которые не могут успокоиться, пока не выработают миросозерцания, не решат вопроса о смысле жизни и не выяснят себе, как им «жить свято». Это шло на пользу тем и другим, избавляя одних от лишней обузы, от душевного груза и содействуя сосредоточению идеологического творчества в среде, наилучше к нему приспособленной.

Какой из этих двух частей интеллигенции следует отдать предпочтение, — это уже другой вопрос, требующий сперва правильной постановки.

Для такой постановки, по моему мнению, нужно следующее.

Во-первых, необходимо перенести вопрос из области субъективных стремлений и запросов идеологической части интеллигенции на объективную почву и формулировать его так: что важнее и полезнее в целях умственного, морального и общественного прогресса России, — идеологическое ли творчество интеллигенции или накопление и распространение духовных благ совершаемые сотрудничества всех просвещенных людей, независимо от того, подчиняют ли они свою мысль и волю феруле какой-либо идеологии или нет?

Во-вторых, надо взглянуть на дело с исторической точки зрения и поставить вопрос: не следует ли различать эпохи, когда действительно прогресс России был тесно связан с развитием и успехом идеологий, от других эпох, когда идеологии теряли такое значение?

Ответ на первый вопрос зависит от ответа на второй, с которого и начнем.

Выше я упомянул мельком о том, что юности свойственны идеологические настроения и искания. То же самое приходится сказать о «молодом» обществе, т. е., точнее, таком, которое не имеет традиции умственного развития; для него умственные интересы, идеи, идеалы есть нечто новое и чужое, не свое, — и общество их заимствует, переживая подражательный период развития. Ему трудно разбираться в массе образовательного и идейного материала, нахлынувшего из-за границы, и оно берет готовые шаблоны и системы идей, усваивая их идеологически, как учение, как доктрину, которую приходится принять на веру. Так в XVIII веке воспринимались и «вольтерианство» и масонство. Это уже были идеологии, которые нельзя назвать самостоятельными или самобытными; мы назовем их «самодельными», как можно назвать самодельным продуктом неумелую копию с чужого образца.

В этом начальном периоде идеологическое отношение ко всяким духовным благам безусловно необходимо, — оно могущественно содействует развитию умственных интересов, шевелит застоявшиеся в бездействии мозги, воодушевляет и увлекает вперед.

Столь же необходимо и благотворно идеологическое умонастроение в эпохи, когда очередной задачей времени является выработка национального самосознания. Национализм у народов, которых национальное развитие стеснено, всегда принимает идеологический характер и нередко превращается в настоящие идеологии, в законченные системы идей. Таковы, напр., польские и украинские националистические идеологии.

У нас в 30-х и 40-х гг. очередной задачей интеллигенции была выработка не столько общественного, сколько национального самосознания. Оттуда — видное место, какое в воззрениях мыслящих людей того времени занимали исторические понятия, — то, что можно назвать философией русской истории в ее отношениях к истории западноевропейских народов. Это и было центральным пунктом построений Чаадаева, и это же послужило яблоком раздора между западниками и славянофилами. Сравнительно с системой идей Чаадаева, которая претендовала на мировое значение и образовала замкнутый круг, откуда нет выхода, а были только лазейки, идеологии славянофилов и западников представляют собой значительный прогресс — в смысле разумного ограничения задачи и ее постановки на почву научных изучении (преимущественно в области русской истории). В рядах славянофилов выдвинулся на этой почве К. Аксаков, в рядах западников — Кавелин и С. М. Соловьев. Столь же благотворно сужение задачи сказалось и в вопросах общественности: вместо решения мировых проблем озабочивались постановкой насущных вопросов русской жизни и прежде всего вопроса об освобождении крестьян от крепостной зависимости. Известно, какую услугу России оказали позже, когда пробил час эмансипации, на этом поприще и славянофилы, и западники. Здесь мы видим воочию доказательство жизненности и плодотворности идеологического движения 40-х гг. Можно вообще сказать, исходя отсюда, что чем идеология уже, чем определеннее ее проблемы, приуроченные к очередным историческим задачам эпохи, тем она плодо-

творнее и может сыграть крупную роль в прогрессивном развитии нации. Это положение оправдывается и на примере последующих идеологий, возникавших со второй половины 50-х гг. Тут на первый план выдвигается народничество, в состав которого вошли элементы и славянофильские, и западнические.

Народничество (разных оттенков) — одна из самых узких идеологий, — ив этом его сила, его историческое значение. В центре системы здесь ставится идея народа, крестьянства, и на первый план выдвигается моральное требование уплаты долга народу — посильным служением его благу. Все прочее, философское, научное, религиозное, политическое, моральное, подчиняется господствующему культу народа, и мы знаем, что вокруг «идеи мужика», как вокруг солнца, вращались все светила: Фейербах, Дарвин, Спенсер, Конт, Карл Маркс: все они прямо или косвенно, положительно или отрицательно, внесли свою лепту в развитие доктрины русского народничества различных оттенков. Достаточно вспомнить покойного Юзова-Каблица, который для своей доктрины крайнего народничества черпал аргументы отовсюду.

Народничество в разных его видах и другие — не народнические в тесном смысле, но родственные ему — направления, каковы доктрина Михайловского и утопический социализм 70-х гг., сыграли крупную роль в истории нашего идейного и морального развития — и не только своим прямым или косвенным влиянием, но и тем, что они были самым оригинальным и самостоятельным продуктом русского идеологического творчества.

Вот почему и кризис народничества, наступивший в 80-х годах, обострившийся в 90-х и затянувшийся до наших дней, и есть кризис русского идеологического творчества вообще. Оно сделало все, что могло и должно было сделать, оказав нашему умственному и нравственному прогрессу незабываемые и неоцененные услуги. Оглядываясь назад, мы можем сказать, что главной движущей силой этого прогресса в течение всего XIX века были у нас именно наши идеологии. Теперь их роль сыграна, и наступает новая эпоха, когда на смену им выступают политические партии в европейском смысле этого слова, а просветительная миссия идеологий сменяется более широкой культурной деятельностью интеллигентных сил, определяемых и движимых уже не той или иной идеологической доктриной, а признанием высокой ценности духовных благ по существу и убеждением в необходимости их наивозможно широкого распространения в массе народа.

Кризис подготовлялся исподволь увеличением числа тех лиц, для которых ферула господствующих идеологий оказывалась стеснительной. С 80-х годов среди интеллигенции раздается лозунг «беспартийности», причем эту беспартийность нужно понимать в идеологическом смысле, — свободы от обязательных норм той или иной идеологии. В числе деятелей, выступавших с этим лозунгом, был Чехов, которого тогда и укоряли в беспринципности. Теперь мы знаем, что свобода от власти идеологий вовсе не означала беспринципности и далеко не всегда приводила к идейному и общественному индифферентизму.

В настоящее время этот тип интеллигента без определенной идеологии, но с весьма определенными принципами и выработанным общественным и политическим направлением получает все большее и большее распространение.

Идеологические искания, разумеется, не исчезли, да едва ли когда-нибудь исчезнут, но они становятся ныне принадлежностью отдельных лиц, любителей, как было это вначале — в XVIII веке, и направляются преимущественно на общефилософские и религиозные темы. Таково современное богоискательство, богостроительство и философическое мудрование наших метафизиков и мистиков. Вопросы практической морали, общественности и политики уже почти освободились из-под ферулы идеологического мышления. Попытка гг. Струве, Гершензона, Бердяева и других вновь обосновать эти вопросы жизни на идеологической почве оказалась несостоятельной и обнаружила всю ненужность такого обоснования: все эти вопросы уже вышли из области кабинетного творчества и поступили в ведение жизни.

Последней идеологией из числа тех, которые выдвигали на первый план проблему о «смысле жизни» и давали определенный ответ на вопрос «как жить свято», была идеология Л. Н. Толстого; но она явилась, в отличие от других, идеологией чисто сектантской, и, как таковая, не может претендовать на руководящую роль, аналогичную той, какую в свое время играли идеологии славянофилов, западников, Чернышевского, Михайловского, чистых народников и др.

Идеологии проделали весь круг своего развития — от масонства XVIII века до Л. Н. Толстого и новейших искателей "истины". Этот круг оказался замкнутым: спустившись с мистических и философских высот, идеологическая мысль вплотную подошла к жизни и затем круто повернула назад, чтобы воспарить в высоту. Оттуда ей уже нелегко будет спуститься на землю, где ее место будет занято обществен-

ными направлениями, политическими партиями и беспартийной культурной деятельностью лиц, ненуждающихся в идеологическом обосновании своих воззрений. Вместе со старой Россией отходят в прошлое и старые идеологические споры, которые то заменяли дело, то сопутствовали и делу и безделью.

Ближайшие поколения помянут добром наши старые идеологии и воздадут им должное — по заслугам, но вернуться к идеологическому фазису не захотят, ибо сама психология русской интеллигенции будет уже не та, какая характеризуется преобладанием идеологических настроений. Она будет жить — в лучшем смысле этого слова, а не искать смысла жизни, предоставляя это головоломное занятие призванным мыслителям; она будет жить полнотой умственных, нравственных и общественных интересов, не претендуя на «святость» — удел избранных.

Будут, конечно, и эти избранники, как будут и мыслители, занимающиеся вопросами высшего порядка, разрешимыми и неразрешимыми. Но масса интеллигенции, занятая на различных поприщах культурного труда, который с развитием культуры все более специализируется, найдет смысл жизни в этом самом труде, при очевидности его пользы, и ее творчество, теряя в экстенсивности, какой характеризуются идеологии, выиграет в интенсивности.

Продуктивность интеллигентного труда значительно возрастет; не будет напрасной траты сил, неразлучной с идеологическим творчеством, пойдет на убыль и зачастую связанная с этим творчеством мечтательная погоня за призраками.

Духовные блага не будут нуждаться в идеологической санкции — по той простой причине, что из мечтательных они станут реальными и превратятся в настоящие ценности, требующие только одного — труда и притом труда специального, на всех поприщах жизни и мысли.

Д. И.Овсянниково-Куликовский. «Психология русской интеллигенции», в сб. «Интеллигенция в России». 1910 г.

Н. П. Огарев

Наука общественного устройства (социология) все больше и больше сознает необходимость принять за свое существенное средоточение экономические (хозяйственные) отношения общества. Их действительное изучение равно приводит и к оценке исторического развития, и к раскрытию ложных сочетаний современного общественного устройства, и к построению новых общественных сочетаний с преобразованием или исключением прежних.

Что касается до истории, изучение общественного экономического устройства может не только ставить перед собой частную задачу — вроде исследования различных экономических приемов какой-нибудь отдельной эпохи, но оно должно критически разъяснить влияние неэкономических исторических явлений на экономические отношения в жизни народов. Оно должно указать, каким образом условия, посторонние экономическому вопросу, напр. условия, административные и юридические, вытекавшие из родовых начал, племенных столкновений (завоеваний), религиозных верований и т. д., охватывали экономическую общественную жизнь, мешали ее правильному развитию, искажали смысл общественных отношений.

Оно должно указать в современной общественности присутствие тех исторических данных, которые вносят в нее последствия своих уклонений от правильного экономического уравновешивания человеческих существований.

Но обращается ли изучение экономического общественного устройства к разъяснению современного положения общества или предшествовавшего ему развития, или к выводу новых необходимых изменений в общественных отношениях: во всяком случае, надо иметь точку отправления, следуя от которой можно было бы приближаться к разрешению вопросов.

Такою точкой отправления может служить только: 1) явление не предположительное, но вполне действительное, составляющее условие, без которого никакая общественная действительность немыслима, иначе все дело науки перешло бы в туманную шаткость воображаемых отношений и построений; 2) это явление не должно быть отвлеченностью, но постоянно присущим фактом, нераздельным спутником (функцией) общественной жизни; 3) будучи разлагаемо на свои составные данные или подвергаемо следующим из него выводам возможных общественных сочетаний, оно должно представлять возможные ряды правильного (разумного) развития, уклонение (аберрация) от которых оказывалось бы ошибками, производившими и производящими страдания в общественной действительности; 4) это явление должно, естественно, состоять в необходимом, постоянном отношении со всеми остальными явлениями экономического и неэкономического свойства в человеческой общественности...

Вышеприведенные требования заставляют спервоначала отказаться от некоторых любимых приемов в деле исследований, напр. выводить разрешение задачи с первобытных времен рода человеческого. Без сомнения, искомое общественное явление как явление, нераздельное со всякой общественной жизнью, должно было существовать во время Адама и должно существовать в наши времена; но тем легче его усмотреть в положительно известной нам среде, чем в сказочных преданиях о первой семье, жизнь которой, как и все прошедшее, объясняется только под влиянием наших соображений — как и что могло случиться, — приноравливая эти соображения к *нашему* пониманию человеческой жизни.

Также нельзя от физиологии индивида добиваться искомого явления, потому что оно прямо явление общественное; а до сих пор физиология отдельного человека точно так же не нашла в жизненных отправлениях организма условий, необходимо производящих общественность, как не нашла в изучении организма муравья необходимости стадной жизни. Стадная жизнь животных и человеческая общественность остаются простым наблюдением неотразимого факта, органически ничем не объясненного.

Путем анализа, разложением общественных явлений на их составные данные, едва ли невозможнее натолкнуться на отыскание их связи с жизненными условиями отдельного организма, чем, наоборот, возведением физиологических данных на указание необходимости общественного склада. По крайней мере теперь физиология не имеет способов перешагнуть черту, с обеих сторон мешающую разрешению вопросов; а наука общественного устройства едва пыталась воспользоваться своими путями анализа, чтобы подойти к уяснению своей естественной связи с физиологией. Она или вращалась в заколдованном круге записывания современных отношений экономических, юридических, политических, возводя их на степень законности и истины (политическая экономия и пр.), или надрывалась в заколдованном круге создавания для будущего общественных отношений воображаемых, которые (исключая критики, уяснявшей недостатки собственно современного положения) оставались в книге и не переходили в жизнь (отвлеченные, социальные теории). Встреча физиологии и социологии, где бы разрешались их смежные задачи, представляется весьма далекою; ни с той, ни с другой стороны содержание не исчерпывается до его пределов, и науки оставляют между собою непреодолимые промежутки или остаются при неуловимости переходов одна в другую. Вообще, мы находим больше запросов, чем разрешений; но во всяком случае та сторона, которая может обратиться к смежному содержанию с большим числом запросов, та скорее и вызовет к разработке и разрешению смежных задач...

Мы уже сказали, что наука общественного устройства все больше и больше приходит к необходимости принять за свое средоточие экономические отношения общества. Таким образом, основная задача переходит из неопределенности слишком широкой постановки в пределы, яснее очерченные. Мы сводим постановку основной задачи на экономические отношения общества. Припомнив прежде высказанные нами требования от того, что можно принять за точку отправления при изучении самого экономического мира, мы их дополним новым требованием, чтобы эта точка отправления заключалась в явлении, еще более определенном, более очерченном в своем содержании, чем то, что мы можем разуметь вообще под выражением «экономические отношения общества». Без сомнения, такое ограничение, ставя нас на почву более положительного вопроса, также не удаляет и от прежних требований, чтобы искомое явление давало нам способы идти обратно к отысканию сочетаний, из которых оно слагается, и идти далее к сочетаниям, вновь возникающим.

Огарев Н. П. С утра до ночи // Избранные социально-политические и философские произведения. В 2 т. М., 1956. Т. 2. Стр. 195—199.

Д. И. Писарев

Кто разбирает исторические события с тем близоруким пристрастием, с которым он рассуждает о своих добрых знакомых, тому было бы лучше вовсе не заниматься историею. История обогащает нас новыми идеями и расширяет наш умственный горизонт только в том случае, когда мы изучаем какое-нибудь событие в его естественной связи с его причинами и с его последствиями. Если мы вырвем из истории отдельный эпизод, то мы увидим перед собой борьбу партий, игру страстей, фигуры добродетельных и порочных людей; одним мы станем сочувствовать, против других будем негодовать; но сочувствие и негодование будут продолжаться только до тех пор, пока мы не поставим вырванного эпизода на его настоящее место, пока мы не поймем той

простой истины, что весь этот эпизод во всех своих частях и подробностях совершенно логично и неизбежно вытекает из предшествующих обстоятельств.

Как ни проста эта истина, однако многие писатели, рассуждающие об истории, и многие историки, пользующиеся очень громкою известностью, совершенно теряют ее из виду в своих исторических сочинениях. Раскройте, например Маколея, и вы увидите, что он на каждой странице кого-нибудь оправдывает или кого-нибудь обвиняет, кому-нибудь свидетельствует свое почтение или кому-нибудь делает строжайший выговор. Все эти оправдания или обвинения, почтения или выговоры служат только признаками неясного или неполного понимания событий. Моралист вытесняет историка, потому что у историка не хватает материалов или недостает проницательности. В приговорах Маколея заключается такой смысл: я, говорит он, умнее такого-то; я понимаю политику лучше такого-то; я бы не сделал такой-то ошибки и т. д. На это читатель имеет полное право возразить, что ему нет дела до тех прекрасных свойств ума и сердца, которыми обладает Маколей: ему нет дела до того, как поступил бы историк, находясь в таком или в другом положении: ему любопытно было знать, как поступила действительная историческая личность, почему она поступила так, а не иначе, и почему ее поступки имели важное значение для ее современников. Дело историка — рассказать и объяснить; дело читателя — передумать и понять предлагаемое объяснение; когда историк и читатель, каждый с своей стороны, исполнят свое дело, тогда уже не останется места ни для оправдания, ни для обвинения. Мыслящий исследователь вглядывается в памятники прошедшего для того, чтобы найти в этом прошедшем материалы для изучения человека вообще, а не для того, чтобы погрозить кулаком покойнику Сидору или погладить по головке покойника Антона. История до сих пор не сделалась наукою, но между тем только в истории мы можем найти материалы для решения многих вопросов первостепенной важности. Только история знакомит нас с массами; только вековые опыты прошедшего дают нам возможность понять, как эти массы чувствуют и мыслят, как они изменяются, при каких условиях развиваются их умственные и экономические силы, в каких формах выражаются их страсти и до каких пределов доходит их терпение. История должна быть осмысленным и правдивым рассказом о жизни массы; отдельные личности и частные события должны находить в ней место настолько, насколько они действуют на жизнь массы или служат к ее объяснению. Только такая история заслуживает внимания мыслящего человека, и в такой истории, очевидно, нет места ни для похвалы, ни для порицания, потому что хвалить или порицать массу все равно, что хвалить березу за белый цвет коры или полемизировать против дождливой погоды. Масса есть стихия, а стихию, конечно, нельзя ни любить, ни ненавидеть, ее можно только рассматривать и изучать. До сих пор масса была всегда затерта и забита в действительной жизни, точно так же затерта и забита она была и в истории. На первом плане стояла в истории биография и нравственная философия. Вся колоссальная знаменитость Маколея и все успехи его бесчисленных подражателей основаны на рисовании исторических портретов и на торжественном произнесении оправдательных и обвинительных приговоров. Эти портреты и приговоры мешают читателю додуматься до настоящего назначения истории и, следовательно, положительно вредят успехам разумного и плодотворного исторического изучения. Нравственная философия так же мало относится к истории, как, например, к органической химии или к сравнительной анатомии. Что же касается до биографии, то она должна занимать в истории очень скромное место. Частная жизнь только тогда интересна для историка, когда она выражает в себе особенности той коллективной жизни масс, которая составляет единственный предмет, вполне достойный исторического изучения.

Собираясь говорить с читателями о том перевороте, который в конце прошедшего столетия опрокинул во Франции все средневековые учреждения, я счел нелишним высказать сначала несколько общих мыслей об историческом изучении. Познакомившись с этими мыслями, читатель поймет заранее, как я намерен вести мой рассказ. Он увидит, что я не хочу произносить никаких приговоров, потому что всякий приговор над историческим событием я считаю вопиющею нелепостью; он увидит далее, что я вовсе не расположен впутываться в биографические подробности и разрывать груду тех придворных и городских скандалов, слухов и интриг, которыми так богата эта тревожная эпоха. Меня занимает исключительно общая, бытовая, всемирно-историческая сторона французского переворота. Я не буду ни ужасаться перед ним, ни оправдывать его, потому что я твердо убежден в том, что всякое отдельное событие, как бы оно ни было ужасно или величественно, есть только неизбежное и очень простое следствие таких же неизбежных и простых причин. Рассматривая французский

переворот как логически необходимый результат всей средневековой истории французского королевства, я не могу питать к этому перевороту ни греховной симпатии, ни добродетельного отвращения. Я могу только разбирать его причины, рассматривать его развитие и указывать на ту связь, в которой находится самая катастрофа со всем историческим прошлым французской нации. Мое дело объяснять и рассказывать, а не усыпать страницы восклицательными знаками.

Писарев Д. И. Исторические эскизы // Избранные статьи. М., 1919. Стр. 197—200.

Г. В. Плеханов

Философия, называвшая себя наукой наук, всегда имела в себе много *«светского содержания»*, т. е. всегда занималась многими собственно научными вопросами. Но в различные времена «светское содержание» ее было различно. Так, — чтобы ограничиться здесь примерами из истории новой философии, — в XVII веке философы преимущественно занимались вопросами математики и естественных наук. Философия XVIII века воспользовалась для своих целей естественно-научными открытиями и теориями предыдущей эпохи, но сама она занималась естественными науками разве в лице Канта; во Франции на первый план выступили тогда *общественные вопросы*. Те же вопросы продолжали главным образом занимать собою, хотя и с другой стороны, и философов XIX столетия. Шеллинг, например, прямо говорил, что он считает *решение одного исторического вопроса важнейшей задачей трансцендентальной философии*. Каков был этот вопрос, мы скоро увидим.

Если все течет, все изменяется; если всякое явление само себя отрицает; если нет такого полезного учреждения, которое не стало бы, наконец вредным, превратившись таким образом в свою собственную противоположность, то выходит, что нелепо искать «совершенного законодательства», что нельзя придумать такое общественное устройство, которое было бы *лучшим* для всех веков и народов: все хорошо на своем месте и в свое время. Диалектическое мышление исключало *всякие утопии*.

Оно тем более должно было исключать их, что *«человеческая природа»*, этот будто бы постоянный критерий, которым, как мы видели, неизменно пользовались и просветители XVIII века, и социалисты-утописты первой половины XIX столетия, испытала общую судьбу всех явлений: она сама была признана *изменчивой*.

Вместе с этим исчез и тот наивно-идеалистический взгляд на историю, которого также одинаково держались и просветители, и утописты и который выражается в словах: *разум, мнения правят миром*. Конечно, разум, говорил Гегель, правит историей, но в том же смысле, в каком он правит движением небесных светил, т. е. в смысле *законосообразности*. Движение светил законосообразно, но они не имеют, разумеется, никакого представления об этой законосообразности. То же и с историческим движением человечества. В нем, без всякого сомнения, есть свои законы; но это не значит, что люди сознают их и что, таким образом, человеческий разум, наши знания, наша «философия» являются главными факторами исторического движения. Сова Минервы начинает летать только ночью. Когда философия начинает выводить свои серые узоры на сером фоне, когда люди начинают вдумываться в свой собственный общественный строй, вы можете с уверенностью сказать, что этот строй отжил свое время и готовится уступить место новому порядку, истинный характер которого опять станет ясен людям лишь после того, как сыграет свою историческую роль: сова Минервы опять вылетит только ночью. Нечего и говорить, что периодические воздушные путешествия мудрой птицы очень полезны: они даже совершенно необходимы. Но они ровно ничего не объясняют: они сами нуждаются в объяснении и, наверное, подлежат ему, потому что в них есть *своя законосообразность*.

Признание законосообразности в полете совы Минервы легло в основание совершенно нового взгляда на историю умственного развития человечества. Метафизики всех времен, всех народов и всех направлений, раз усвоив известную философскую систему, считали ее истинной, а все другие системы безусловно ложными. Они знали только *отвлеченную противоположность* между отвлеченными представлениями: *истина, заблуждение*. Поэтому история мысли была для них лишь хаотическим сплетением частью грустных, частью смешных ошибок, дикая пляска которых продолжалась вплоть до того блаженного времени, когда придумана была, наконец, истинная философская система. Так смотрел на *историю* своей науки еще Ж.-Б. Сэй, этот метафизик из метафизиков. Он не советовал изучать ее, потому что в ней нет ничего, кроме заблуждений. Идеалисты-*диалектики* смотрели на дело иначе. *Философия есть умственное выражение своего вре-*

мени, говорили они, каждая философия истинна для своего времени и ошибочна для другого.

Но если разум правит миром только в смысле *законосообразности* явлений; если не идеи, не знание, не «просвещение» руководят людьми в их, так сказать, общественном домостроительстве и в историческом движении, то где же человеческая свобода? Где та область, в которой человек «судит и выбирает», не теша себя, как ребенок, праздной забавой, не служа игрушкой в руках посторонней ему, хотя, может быть, и не слепой силы?

Старый, но вечно новый вопрос о *свободе и необходимости* возникал перед идеалистами XIX века, как возникал он перед метафизиками предшествовавшего столетия, как возникал он решительно перед всеми философами, задававшимися вопросами об *отношении бытия к мышлению*. Он, как сфинкс, говорил каждому из таких мыслителей: *разгадай меня, или я пожру твою систему!*

Вопрос о свободе и необходимости и был тот вопрос, решение которого *в применении к истории* Шеллинг считал величайшей задачей трансцендентальной философии. Решила ли его, как решила его эта философия?

И заметьте: для Шеллинга, как и для Гегеля, вопрос этот представлял трудности в применении именно к *истории*. С точки зрения чисто *антропологической* он уже мог считаться решенным.

Тут необходимо пояснение, и мы дадим его, прося читателя отнестись к нему внимательно ввиду огромной важности предмета.

Магнитная стрелка обращается к северу. Это происходит от действия особой материи, которая сама подчиняется известным законам: законам *материального мира*. Но для стрелки незаметны движения этой материи; она не имеет о них ни малейшего представления. Ей кажется, что она обращается к северу совершенно независимо от какой-либо посторонней причины, просто потому, что ей приятно туда обращаться. Материальная *необходимость представляется ей* в виде ее собственной *свободной духовной деятельности*.

Этим примером Лейбниц хотел пояснить свой взгляд на свободу воли. Подобным же примером поясняет свой совершенно тождественный взгляд Спиноза.

Некоторая внешняя причина сообщила камню известное количество движения. Движение продолжается, конечно, в течение известного времени и после того, как причина перестала действовать. Это продолжение его *необходимо по законам материального мира*. Но вообразите, что камень мыслит, что он сознает свое движение, доставляющее ему удовольствие, но не знает его причины, не знает даже, что вообще есть для него какая бы то ни было внешняя причина. Как представится в таком случае камню его собственное движение? Непременно как результат его собственного желания, его собственного свободного выбора; он скажет себе: я движусь, потому что хочу двигаться. «Такова и та человеческая свобода, которою так гордятся все люди. Сущность ее сводится к тому, что люди сознают свои стремления, но не знают внешних причин, вызывающих эти стремления. Так дитя воображает, что оно свободно желает того молока, которое составляет его пищу...»

Многим даже из нынешних читателей такое объяснение покажется *«грубо-материалистическим»*, и они удивятся, как мог давать его Лейбниц, идеалист чистой воды. Они скажут к тому же, что и вообще сравнение не доказательство и что еще менее доказательно фантастическое сравнение человека с магнитной стрелкой или с камнем. На это мы заметим, что сравнение перестанет быть фантастическим, как только мы припомним явления, каждодневно совершающиеся в *человеческой голове*. Уже материалисты XVIII века указывали на то обстоятельство, что каждому волевому движению в мозгу соответствует известное движение мозговых фибр. То, что по отношению к магнитной стрелке или к камню является фантазией, становится бесспорным фактом по отношению к мозгу: совершающееся по роковым законам необходимости движение материи действительно сопровождается в нем тем, что называется свободной деятельностью мысли. А что касается довольно естественного на первый взгляд удивления по поводу материалистического рассуждения идеалиста Лейбница, то нужно помнить, что, как мы уже говорили, все последовательные идеалисты были монистами, т. е. что в их миросозерцании совсем не было места для той непереходимой пропасти, которая отделяет материю от духа согласно воззрениям *дуалистов*. По мнению дуалиста, данный агрегат материи может оказаться способным к мышлению только в том случае, если в него вселится частица духа: материя и дух в глазах дуалиста — две совершенно самостоятельные субстанции, не имеющие ничего общего между собою. Сравнение Лейбница покажется ему диким по той простой причине, что магнитная стрелка никакой души не имеет. Но представьте себе, что вы имеете дело с человеком, который рассуждает так: стрелка — действительно

нечто совершенно материальное. Но что такое сама материя? Я думаю, что она обязана своим существованием духу, и не в том смысле, что она *создана духом*, а в том, что она сама есть *тот же дух*, но только существующий в другом виде. Этот вид не соответствует его истинной природе, он даже прямо противоположен ей, но это не мешает ему быть видом существования духа, потому что, по самой природе своей, дух должен превращаться в свою собственную противоположность. — Вас может удивить и это рассуждение, но вы, во всяком случае согласитесь, что человек, признающий его убедительным, человек, видящий в материи лишь *«инобытие духа»*, не смутится теми объяснениями, которые материи приписывают функции духа или функции этого последнего ставят в тесную зависимость от законов материи. Такой человек может принять *материалистическое объяснение* психических явлений и в то же время придать ему (с натяжками или без натяжек, — это другой вопрос) строго *идеалистический смысл*. Так и поступали немецкие идеалисты.

Психическая деятельность человека подчинена законам материальной необходимости. Но это нимало не уничтожает человеческой свободы. Законы материальной необходимости сами суть не что иное, как законы деятельности духа. *Свобода предполагает необходимость, необходимость целиком переходит в свободу*, и потому свобода человека в действительности несравненно шире, чем полагают дуалисты, которые, стремясь ограничить *свободную* деятельность от *необходимой*, тем самым отрывают от *царства свободы* всю *ту* — даже, по их мнению, очень широкую — область, которую они отводят *необходимости*.

Так рассуждали идеалисты-диалектики. Как видит читатель, они крепко держались за «магнитную стрелку» Лейбница; только стрелка эта совершенно преображалась, так сказать, одухотворялась в их руках.

Но преображение стрелки еще не разрешало всех затруднений, связанных с вопросом об отношении свободы к необходимости. Положим, что отдельный человек совершенно свободен, несмотря на свое подчинение законам необходимости, более того — именно *вследствие* этого подчинения. Но в обществе, а следовательно, и в истории мы имеем дело не с индивидуумом, а с целой массой индивидуумов. Спрашивается, не нарушается ли свобода *каждого* свободою *остальных*? Я вознамерился сделать то и то, например осуществить истину и справедливость в общественных отношениях. Это мое намерение *свободно* принято мною, и не менее *свободны* будут те мои действия, с помощью которых я буду стараться осуществить его. Но мои ближние мешают мне в преследовании моей цели. Они восстали против моего намерения так же *свободно*, как я его принял. И также *свободны* их, направленные против меня, действия. Как я преодолею создаваемые ими препятствия? Разумеется, я буду спорить с ними, убеждать, может быть, даже упрашивать или стращать их. Но как знать, приведет ли это к чему-нибудь? Французские просветители говорили: «la raison finira par avoir raison» («разум в конечном счете всегда окажется прав»). Но ведь для того, чтобы мой разум восторжествовал, мне нужно, чтобы мои ближние признали его *также и своим* разумом. А какие у меня основания надеяться на это? Поскольку их деятельность свободна, — а она совершенно свободна, — поскольку, неведомыми мне путями, материальная *необходимость* перешла в *свободу*, — а она, по предположению, *целиком перешла в нее*, — постольку поступки моих сограждан ускользают от всякого предвидения. Я мог бы надеяться предвидеть их только при том условии, если бы я мог рассматривать их так, как я рассматриваю все другие явления окружающего меня мира, т. е. как *необходимые* следствия *определенных причин*, которые *уже* известны или могут быть известны мне. Иначе сказать, моя свобода не была бы пустым словом только в том случае, если бы ее *сознание* могло сопровождаться *пониманием причин*, вызывающих *свободные* поступки моих ближних, т. е. если бы я мог рассматривать их со стороны их *необходимости*. Совершенно то же могут сказать мои ближние о моих поступках. А это что означает? Это означает, что *возможность свободной (сознательной) исторической деятельности всякого данного лица сводится к нулю в том случае, если в основе свободных человеческих поступков не лежит доступная пониманию деятеля необходимость.*

Мы видели, что метафизический французский материализм приводил собственно к *фатализму*. В самом деле, если судьба целого народа зависит от одного шального атома, то нам остается только скрестить на груди руки, потому что мы решительно не в состоянии и никогда не будем в состоянии ни предвидеть такие проделки отдельных атомов, ни предупреждать их.

Теперь мы видим, что *идеализм может привести к такому же фатализму*. Если в поступках моих сограждан нет ничего необходимого

или если они недоступны моему пониманию со стороны их необходимости, то мне остается уповать на благое провидение: самые разумные мои планы, самые благородные мои желания разобьются о совершенно непредвиденные действия миллионов других людей. Тогда, по выражению Лукреция, *изо всего может выйти все.*

И интересно, что чем более идеализм стал бы оттенять сторону свободы в *теории*, тем более он вынужден был бы сводить ее на нет в области *практической деятельности*, где он не в силах был бы совладать *со случайностью, вооруженной всей силою свободы.*

Это прекрасно понимали идеалисты-диалектики. В их практической философии *необходимость является вернейшим, единственным надежным залогом свободы.* Даже нравственный долг не может успокоить меня относительно результатов моих действий, говорил Шеллинг, если результаты эти зависят только от свободы. *«В свободе должна быть необходимость».*

Но о какой же, собственно, необходимости может идти речь в этом случае? Едва ли много утешения принесет мне постоянное повторение той мысли, что известные волевые движения необходимо соответствуют известным движениям мозгового вещества. На таком отвлеченном положении нельзя построить никаких практических расчетов, а дальше мне нет и хода с этой стороны, потому что голова моего ближнего — не стеклянный улей, а его мозговые фибры — не пчелы, и я не мог бы наблюдать их движения даже в том случае, если бы я твердо знал, — а мы все еще далеки от этого, — что вот вслед за таким-то движением такого-то нервного волокна последует такое-то намерение в душе моего согражданина. Надо, стало быть, подойти к изучению необходимости человеческих действий с другой стороны.

Тем более надо, что сова Минервы вылетает, как мы знаем, только вечером, т. е. что общественные отношения людей *не представляют собой плода их сознательной деятельности.* Люди сознательно преследуют свои частные, личные цели. Каждый из них сознательно стремится, положим, к округлению своего состояния, а из совокупности их отдельных действий выходят известные общественные результаты, которых они, может быть, совсем не желали и, наверное, не предвидели. Зажиточные римские граждане скупали земли бедных земледельцев. Каждый из них знал, конечно, что, благодаря его действиям, такие-то Туллий и Юлий становятся безземельными пролетариями. Но кто из них предвидел, что латифундии погубят республику, а с нею и Италию? Кто из них давал, кто мог дать себе отчет относительно исторических последствий своего приобретательства? Никто не мог; никто не давал. А между тем последствия были: благодаря латифундиям погибла и республика, и Италия.

Из сознательных свободных поступков отдельных людей необходимо вытекают неожиданные для них, непредвиденные ими последствия, касающиеся всего общества, т. е. влияющие на совокупность взаимных отношений тех же людей. *Из области свободы мы переходим таким образом в область необходимости.*

Если несознаваемые людьми общественные последствия их индивидуальных действий ведут к изменению общественного строя, — что происходит всегда, хотя далеко не одинаково быстро, — то перед людьми вырастают новые индивидуальные цели. Их свободная сознательная деятельность необходимо приобретает новый вид. *Из области необходимости мы опять переходим в область свободы.*

Всякий необходимый процесс есть процесс законосообразный. Изменения общественных отношений, непредвидимые людьми, но необходимо являющиеся в результате их действий, очевидно, совершаются по определенным законам. Теоретическая философия *должна открыть их.*

Изменения, вносимые в жизненные цели, в свободную деятельность людей изменившимися общественными отношениями, — очевидно, то же. Другими словами: *переход необходимости в свободу тоже совершается по определенным законам, которые могут и должны быть открыты теоретической философией.*

А раз теоретическая философия исполнит эту задачу, она даст совершенно новую, непоколебимую основу философии *практической.* Раз мне известны законы общественно-исторического движения, я могу влиять на него сообразно моим целям, не смущаясь ни проделками шальных атомов, ни тем соображением, что мои соотечественники в качестве существ, одаренных Свободной волей, готовят мне каждую данную минуту целые вороха самых удивительных сюрпризов. Я, разумеется, не в состоянии буду поручиться за каждого отдельного соотечественника, особенно если он принадлежит к «интеллигентному классу», но в общих чертах мне будет известно направление общественных сил, и мне останется только опереться на их равнодействующую для достижения моих целей.

Итак, если я могу прийти, например, к тому отрадному убеждению, что в России, не в пример прочим странам, восторжествуют «устои», то лишь постольку, поскольку мне удастся понять действия доблестных «россов» как действия законосообразные, рассмотреть их с точки зрения необходимости, а не с точки зрения свободы. *«Всемирная история есть прогресс в создании свободы, — говорит Гегель, — прогресс, который мы должны понять в его необходимости».*

Далее. Как бы хорошо мы ни изучили «природу человека», мы все-таки будем далеки от понимания тех общественных результатов, которые вытекают из действий отдельных людей. Положим, что мы признали вместе с экономистами старой школы, что стремление к наживе есть главный отличительный признак человеческой природы. Будем ли мы в состоянии предвидеть те формы, которые примет это стремление? При данных, определенных, известных нам общественных отношениях — да; но эти данные, определенные, известные нам общественные отношения сами будут изменяться под напором «человеческой природы», под влиянием приобретательской деятельности граждан. В какую сторону изменятся они? Это нам будет так же мало известно, как и то новое направление, которое примет стремление к наживе при новых, изменившихся общественных отношениях. Совершенно в таком же положении очутимся мы, если вместе с немецкими катедер-социалистами станем твердить, что природа человека не исчерпывается одним стремлением к наживе, что у него есть также и «общественное чувство» (Gemeinsinn). Это будет новая погудка на старый лад. Чтобы выйти из неизвестности, прикрываемой более или менее ученой терминологией, нам от изучения *природы человека* надо перейти к изучению *природы общественных отношений*, нам надо понять эти отношения как законосообразный, необходимый процесс.

Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избранные философские произведения. В 5 т. М. Т. 1. Стр. 588—596.

В. С. Соловьев

В средневековом христианстве, в средневековой церкви открытое истинным христианством Божественное начало, христианский Бог превратился в нечто внешнее, совершенно чуждое истинно человеческому началу, и в этом качестве оно должно было рано или поздно потерять всякую силу. Результатом процесса овнешнения было отречение человека от Бога, признание Его несуществующим. Однако от христианства осталось в человеческой душе бесконечное стремление осуществить на земле, в данном мире, в данной действительности что-то лучшее, какое-то царство правды, хотя действительный характер царства правды и утратился.

Итак, Бога человек потерял, Божественное начало, скрытое в душе человека и открытое в христианстве, потерялось из виду. Остались в распоряжении человека только начало человеческое, рациональное, и инстинкт, животная природа. И вот мы видим стремление на этих началах основать царство правды; являются попытки реализовать его во имя чистого разума; эту роль выполняет французская революция 89 г. провозглашением безусловности прав разума. Однако немедленно вслед за переворотом обнаруживается, что разум сам по себе есть начало (не) определенное, безразличное, формальное, что он может своим анализом разбить традиционные формы жизни, но бессилен дать жизни содержание сам из себя. Жизненное содержание разум получает или из бытия Божественного, или из бытия материального. Когда первое было закрыто, оставалось только второе. Поэтому мы видим, что вслед за провозглашением чисто человеческого начала, прав разума, дается полный разгул животным страстям. И если первая половина задачи французской революции, провозглашение безусловных прав человека, имела некоторый благотворительный результат, явившись довершением того, что было начато христианством, упразднив рабство в форме остатков феодализма, в форме крепостного состояния, то во второй своей половине революция, основываясь на насилии, привела лишь к худшему деспотизму.

Современное революционное движение началось с того, чем кончила французская революция, и такой ход движения логичен. Дело в том, что господствующее миросозерцание отказалось не только от теологических принципов, а и от метафизической идеи, права чистого разума, которая лежала на основе революции 89 г. Если же отнять и теологические принципы и метафизическую идею безусловной личности, остается только зверская природа, действие которой есть насилие.

Но если современная революция начинает с насилия, если она пользуется им как средством для осуществления какой-то новой прав-

ды, она тем самым обнаруживает, что в ней кроется явная ложь: ложь в принципе и на практике; в принципе — потому что, признавая только материальное начало в мире и человеке, нельзя говорить о чем-то должном, о чем-то таком, что не существует, не должно существовать, ибо с точки зрения материальной все есть материальный факт и никакого безусловного начала не может быть: это — ложь по факту, потому что, если бы действительно современная революция искала царства правды, она не могла бы смотреть на насилие как на средство его осуществить. Если она признает правду, должное, истинное, нормальное, если она верит в правду, она должна признавать, что правда сама собою сильнее неправды. Употреблять же насилие для осуществления правды значит признать правду бессильною. Современная революция на деле показывает, что она признает правду бессильною. Но поистине правда сильна, а насилия современной революции выдают ее бессилие. Для человека, с человеческой точки зрения, всякое насилие, всякое внешнее воздействие чуждой ему силы есть бессилие. Такая внешняя сила есть для зверя — сила, а для духовного существа — бессилие, и если человеку не суждено возвратиться в зверское состояние, то революция, основанная на насилии, лишена будущности.

Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. М. 1989. Т. 1. Стр. 38—39.

* * *

...Французская революция, с которой ясно обозначился существенный характер западной цивилизации как цивилизации внерелигиозной, как попытки построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто мирских, внешних началах. Французская революция, говорю я, провозгласила как основание общественного строя — права *человека* вместо прежнего божественного права. Эти права человека сводятся к двум главным: *свободе и равенству*, которые должны примиряться в *братстве.* Великая революция провозгласила свободу, равенство и братство. Провозгласила, но не осуществила: эти три слова так и остались пустыми словами. Социализм является попыткой осуществить действительно эти три принципа. Революция установила гражданскую свободу. Но при существовании данного общественного неравенства освобождение от одного господствующего класса есть подчинение другому. Власть монархии и феодалов только заменяется властью капитала и буржуазии. Одна свобода еще ничего не дает народному большинству, если нет равенства. Революция провозгласила и это последнее. Но в нашем мире, основанном на борьбе, на неограниченном соревновании личности, *равенство прав* ничего не значит без *равенства сил.* Принцип равенства равноправность оказалась действительною только для тех, кто имел в данный исторический момент силу. Но историческая сила переходит из одних рук в другие, и как имущественный класс, буржуазия, воспользовался принципом равенства для своей выгоды, потому что в данную историческую минуту за этим классом была сила, так точно класс неимущий, пролетариат, естественно, стремится воспользоваться тем же принципом равенства в свою пользу, как только в его руки перейдет сила.

Общественный строй должен опираться на какое-нибудь положительное основание. Это основание имеет или характер безусловный, сверхприродный и сверхчеловеческий, или же оно принадлежит к условной сфере данной человеческой природы: общество опирается или на *воле Божией*, или на воле людской, на *воле народной.* Против этой дилеммы нельзя возражать тем, что общественный строй может определяться силой государственной власти правительства, ибо сама эта государственная власть, само правительство на чем-нибудь опирается: или на воле Божией, или на воле народной...

Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Сочинения. В 2 т. М., 1939. Т. 2. Стр.7—8.

И. Л. Солоневич

ГЛАВА I. ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ТОЛЬКО ДЛЯ РОССИИ

Всякая разумная программа, предлагаемая данному народу, должна иметь в виду данный народ, а не абстрактного homo sapiens, наделяемого теми свойствами, которыми угодно будет наделить его авторам данной программы. Так, все социалистические программы наделяют всех людей теми свойствами, которые отсутствуют у почти всех людей, — может быть, и к сожалению. Чувства семьи, собственности,

нации, по практической проверке историей, оказались реально существующими. Отсюда распад всех «интернационалов», начавшийся с Первой же мировой войны. Отсюда же террористический режим социализма — всякого социализма в действии, не встретившего предполагавшихся коллективистических инстинктов человечества.

Русская интеллигенция, традиционно «оторванная от народа», предлагает этому народу программы, совершенно оторванные от всякой русской действительности — и прошлой и настоящей. Эта же интеллигенция дала нам картину и прошлого и настоящего России, совершенно оторванную от всякой реальности русской жизни — и оптимистической и пессимистической реальности. Именно поэтому русская общественная мысль шатается из стороны в сторону так, как не шатается никакая иная общественная мысль в мире: от утопических идей второго крепостного права до столь же утопических пережитков первого. Коммунистическая революция в России является логическим результатом оторванности интеллигенции от народа, неумения интеллигенции найти с ним общий язык и общие интересы, нежелание интеллигенции рассматривать самое себя, как слой, подчиненный основным линиям развития русской истории, а не как кооператив изобретателей, наперебой предлагающих русскому народу украденные у нерусской философии патенты полного переустройства и перевоспитания тысячелетней государственности.

ЧТО ЕСТЬ ИМПЕРИЯ?

Каждый народ мира стремится создать свою культуру, свою государственность и, наконец, свою империю. Если он этого не делает, то не потому, что не хочет, а потому, что не может. Или потому, что понимает недостаточность своих сил. Оценивать это свойство с моральной стороны нет никакого смысла: оно проходит красной нитью через всю мировую историю. Но можно морально оценить и методы и результаты имперской стройки. Можно также установить тот факт, что Империя оказывается тем крепче, чем удобнее чувствуют себя все населяющие ее народы и племена.

ЧТО ЕСТЬ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ?

Каждый народ мира, в особенности каждый великий народ, имеет свои, неповторимые в истории мира пути. Не существует никаких исторических законов развития, которые были бы обязательны для всех народов истории и современности. Русская государственность, русская национальность и русская культура идут своим собственным путем, впитывая в себя ряд чужеродных влияний, но не повторяя путей никакой иной государственности, нации и культуры истории и современности. Империя Рюриковичей в начале нашей истории так же своеобразна и так же неповторима, как самодержавие московских царей, как Империя Петербургского периода, или даже, как сегодняшняя советская власть.

Поэтому никакие мерки, рецепты, программы и идеологии, заимствованные откуда бы то ни было извне, — неприменимы для путей русской государственности, русской национальности и русской культуры.

Тем более, что русская национальность, государственность и культура с чрезвычайной степенью резкости отражают индивидуальные особенности русского народа, принципиально отличные от индивидуальных особенностей и Европы, и Азии. Россия — не Европа, но и не Азия и даже не Евразия. Это — просто — Россия. Совершенно своеобразный национальный государственный и культурный комплекс, одинаково четко отличающийся и от Европы, и от Азии. Основные черты этого комплекса достаточно отчетливо определились раньше, чем европейское влияние или азиатские нашествия могли наложить на Россию свой отпечаток. На эти черты никакого влияния не оказала и Византия. Византийская империя была империей без нации. Русская Империя со времен «начальной летописи» строилась по национальному признаку. Однако, в отличие от национальных государств остального мира, русская национальная идея всегда перерастала племенные рамки и становилась сверхнациональной идеей, как русская государственность всегда была сверхнациональной государственностью, — однако, при том условии, что именно русская идея государственности, нации и культуры являлась, является и сейчас, определяющей идеей всего национального государственного строительства России.

ЧТО ЕСТЬ «ДУХ»

Каждая государственность мира, и в особенности каждая великая государственность мира, отражает в себе основные психологические черты нации-строительницы. Ни климат, ни география здесь не играют никакой роли. Греки Перикла жили в тех же географических и климатических условиях, как и греки Венизелоса, легионеры Рима — в тех же условиях, как и лацарони времен, так называемой, итальянской монархии.

Итальянское «Возрождение» повторило основные черты Древней Греции, но не повторило никаких черт Древнего Рима. «Приморс-

кое положение» и торговые пути Древней Греции не создали никакой империи, — приморское положение и торговые пути Англии создали Великобританскую Империю. При полном отсутствии и приморского положения и торговых путей была создана Российская Империя.

Ни реки, ни горы, ни моря не играют никакой роли.

<...> В формировании нации религия играет второстепенную роль: Азия остается верна буддизму во всех его оттенках, тюркско-арабские народы — мусульманству и Европа — христианству; мировые религии очень точно отграничены расовыми границами, а в среде европейской и христианской культуры — национальными: романские народы остались — безо всякого исключения — верны католицизму, германские — с некоторыми исключениями — перешли в протестантизм, славяне, с двумя исключениями, остались православными. Однако: одно и то же православие исповедуют психологически совершенно различные народы: и русские, и румыны, и греки, и армяне, и, даже, абиссинцы. Таким образом, одна и та же религия, приложенная к различному психологическому материалу, оставила этот материал таким, каким он был и раньше. Языческая Русь была Русью и до Владимира и после него. Языческая Русь была такой же терпимой, «космополитической», «имперской», как и Русь Московских Царей или Всероссийских Императоров. Можно установить культурное, колонизационное и государственное влияние православия на Россию — но это влияние было только результатом национальных особенностей страны. Та же религия в иных национальных условиях не дала никаких ни культурных, ни колонизационных, ни государственных достижений.

Факторы, образующие нацию и ее особый национальный склад характера, нам совершенно неизвестны. Но факт существования национальных особенностей не может подлежать никакому добросовестному сомнению.<...>

КРИВЫЕ ЗЕРКАЛА

Психология народа не может быть понята по его литературе. Литература отражает только отдельные клочки национального быта — и, кроме того, клочки, резко окрашенные в цвет лорнета наблюдателя. Так, Лев Толстой, разочарованный крепостник, с одной стороны, рисовал быт русской знати, окрашенный в цвета розовой идеализации этого быта, и, с другой, отражал чувство обреченности родного писателю слоя. Ф. Достоевский — быт деклассированного и озлобленного разночинца, окрашенный в тона писательской эпилепсии. А. Чехов — быт мелкой интеллигенции, туберкулезного происхождения. М. Горький — социал-демократического босяка. Л. Андреев — просто свои алкогольные кошмары. Алкогольные кошмары Эдгара По никто не принимает за выражение североамериканского духа, как никто не принимает байроновский пессимизм за выражение великобританской идеи. Безуховы и Волконские могли быть. Каратаевых и Свидригайловых быть не могло. Плюшкины могли быть, как могли быть и Обломовы, но ни один из этих героев никак не характеризует национальной психологии русского народа.

Русскую психологию характеризуют не художественные вымыслы писателей, а реальные факты исторической жизни.

Не Обломовы, а Дежневы, не Плюшкины, а Минины, не Колупаевы, а Строгановы, не «непротивление злу», а Суворовы, не «анархические наклонности русского народа», а его глубочайший и широчайший во всей истории человечества государственный инстинкт.

Всякая литература живет противоречиями жизни, — а не ее нормальными явлениями. Всякая настоящая литература есть литература критическая. В тоталитарных режимах нет критики, но нет и литературы. Литература всегда является кривым зеркалом народной души. Наша литература в особенности, ибо она родилась в эпоху крепостничества, достигла необычайной технической высоты и окрасила все наши представления о России в заведомо неверный цвет. Но в такой же цвет окрасила их и русская историография.

ПОЛИТИКА ПОДКИНУТОГО СЛОЯ

Русская политическая мысль может быть русской политической мыслью тогда и только тогда, когда она исходит из русских предпосылок — исторических и прочих. Универсальной политической мысли не может быть, как не может быть политической мысли, в равной степени применимой для Готтентотии и для Великобритании. Можно говорить об общности политической судьбы и политической психологии Швеции и Норвегии, но нельзя говорить об общности такого гигантского явления, каким является Россия, с каким бы то ни было иным историческим явлением мира. Между тем вся русская политическая мысль является результатом заимствованных извне шаблонов мышления, фразеологии, терминологии и политики.

Всю сумму оттенков русской политической мысли можно разделить на три основные группы, в которые будут укладываться все имеющиеся в наличии политические партии России.

А. УТОПИЧЕСКАЯ ГРУППА

Основное положение: обобществление средств производства, — то есть отрицание частной собственности и частной инициативы. Исходные теоретические пункты: у марксистов — Карл Маркс со всеми его предшественниками. У «умеренных социалистов», типа эс-эр, — Фурье, Сен-Симон и прочие. У солидаристов — Шпан, Сартр и прочий «персонализм».

У марксистов «орудия производства» подвергаются социализации, у умеренных социалистов — огосударствлению, у солидаристов они становятся «функциональной собственностью». Во всех трех случаях это означает диктатуру бюрократии, — социалистической или функциональной, это, конечно, совершенно безразлично. Практически безразлично и то, из какого именно гнилого яйца в инкубаторе умирающей Европы высижена та или иная разновидность обобществления.

Это — самая сильная группа среди русской интеллигенции и группа в наибольшей степени «оторванная от народа». Группа, наиболее «убежденная» в своей правоте и наиболее способная к проявлению крайнего насилия над любой волей и над любыми интересами народа. Психологически — это тип людей, которые шли на собственную смерть, чтобы во имя «освобождения народа» убить его Царя-Освободителя.

Ее социальный состав: от князей и миллионеров (Кропоткин, Гоц, Бухарин) до профессиональных уголовников (Котовский и пр.). По самому своему существу эта группа должна была бы быть объектом психиатрии.

Б. РЕСПУБЛИКАНСКО-БУРЖУАЗНАЯ ГРУППА

Основное положение: перенесение в Россию парламентарного образа правления, как уже «проверенного опытом передовых государств». Социальный состав: профессора, проведшие всю свою жизнь над зубрежкой этого опыта и страдающие клинической степенью близорукости. Только клинической степенью близорукости можно объяснить тот факт, что полный провал «проверенного опытом» парламентарного управления в России, Венгрии, Германии, Италии, Испании, Польше, Португалии, Франции (деголлизм) называется «опытом передовых государств». Этот опыт находится, можно сказать, под самым носом, или даже еще ближе. Парламентарные методы управления привели к полному политическому, экономическому и моральному маразму почти все страны Европы, и мир стремится к авторитарному правительству. <...> Отринув определенность монархии, три четверти человечества пошли искать определенности в диктатуре — и, вместо хлеба, получили камень. Но профессорская группа этого, конечно, не видит.

Философские корни группы: позитивисты Огюста Конта. Идеал — буржуазная республика неизвестного типа. Во Франции их было три, сейчас доживает свой век четвертая и вырисовывается военная диктатура ген. де Голля. «Опыт передовых стран Европы» пока поддерживается миллиардами и оружием САСШ.

Это самая слабая группа эмиграции. Кроме эрудиции, она не имеет ничего. Ее эрудиция ничего не стоит. Группа будет бесследно смята между утопизмом и консерватизмом, как ее предшественники были бесследно смяты в 1917 году.

В. ПРАВАЯ, КОНСЕРВАТИВНАЯ, УСЛОВНО МОНАРХИЧЕСКАЯ ГРУППА

Та, которая больше всего оперирует термином «русскости» и которая представляет собой слой наиболее удаленный от интересов русского народа. Ее социальный состав: дворянство и служилый слой. Ее философские корни: никаких. Ее историческое происхождение: заимствованное непосредственно из Польши крепостное право, период которого группа считает периодом величайшего «расцвета России». Отсюда — Петр Первый, символизирующий начала шляхетства и рабства, и Екатерина Вторая, тоже только символизирующая апогей и того и другого, названы «Великими». Александр Второй такого отличия не получил.

Это — наибольшая количественно группа и самая слабая культурно. Она «признает» монархию и выполняет монархические обряды. Но если можно будет обойтись без монархии, — например, на путях военной диктатуры, — она постарается обойтись.

Однако, именно из служилого элемента этой группы откололся «штабс-капитанский элемент», который и является реальным автором этой работы. Ибо: определяет не личность, а среда, и не автор, а история. Если для данных положений не найдется «среды», или если они не будут соответствовать истории, — они останутся плодом литературных ухищрений отдельного графомана. Если найдется среда, то эти же положения могут стать исходным пунктом к нашему возвращению к себе, домой, на родину — после двухсот пятидесяти лет и философских и физических скитаний по философическим и физическим задворкам Европы. Все зависит от того, найдется ли у нас — и в эмигра-

ции и в России — слой, который смог бы покончить с вековой «оторванностью интеллигенции от народа» и стать правящей и культурной элитой, выражающей национальную индивидуальность России, а не случайные находки в подстрочных примечаниях к европейской философии и не собственные сословные или классовые вожделения.

ОТОРВАННОСТЬ ОТ НАРОДА

<...> Эту фразу, в том или ином ее варианте, повторяет весь русский образованный слой, начиная с Карамзина: «Мы стали гражданами мира, но перестали быть гражданами России». Эта «оторванность от народа» или «потеря русского гражданства» оценивается нами, как некая абстракция, очень далекая от нужд и забот сегодняшнего дня. Нечто вроде четвертого измерения геометрии Лобачевского или квадратного корня из минус единицы. Однако, факт русской революции вызвал такую сумму нужды и забот, горя и крови, что об этой «абстракции» стоило бы подумать совершенно всерьез.

«Оторванность от народа», «пропасть между народом и интеллигенцией», «потеря русского гражданства» и прочее заключается вот в чем: интересы русского народа — такие, какими он сам их понимает, заменены: с одной стороны, интересами народа — такими, какими их понимают творцы и последователи утопических учений, и, с другой стороны, интересами «России», понимаемыми, преимущественно, как интересы правившего сословия.

<...> Все эти течения не отдают себе отчета в том, что русский народ — помимо чисто физиологических потребностей, свойственных всем людям, всем млекопитающим, всем позвоночным, и так далее, — имеет совершенно определенные, ему одному свойственные идеалы, цели и методы. Но так как этот народ не имеет интеллигенции, образованного класса, правящего класса, ведущего класса, который отражал бы не воздушные замки марксизма и не растреллиевские дворцы дворянства, а реальные устремления русских изб, то русский народ не имеет адекватного ему национального, культурного и политического оформления, потерянного в XVIII-м веке.

ПОЛИТИКА И ВОЙНА

Последние десятилетия истории России и Европы, наполненные сплошными войнами — обыкновенными и гражданскими, — привели к некоторой гипертрофии военной психологии. К гипертрофированному представлению о том, что война решается оружием, стратегией, гением, доблестью и прочим. Все это фактически неверно: войны решаются политикой и только ею одной. <...> Все удачные и неудачные стороны нашей политики последних двух столетий лежат вне воли, талантов, ошибок или доблести отдельных лиц. Все они с исключительной степенью точности укладываются в такую схему: Старая Московская, национальная, демократическая Русь, политически стоявшая безмерно выше всех современных ей государств мира, петровскими реформами была разгромлена до конца. Были упразднены: и самостоятельность Церкви, и народное представительство, и суд присяжных, и гарантия неприкосновенности личности, и русское искусство, и даже русская техника: до Петра Москва поставляла всей Европе наиболее дорогое оружие. Старо-московское служилое дворянство было превращено в шляхетский крепостнический слой. Все остальные слои нации, игравшие в Москве такую огромную национально-государственную и хозяйственно-культурную роль: духовенство, купечество, крестьянство, мещанство, пролетариат (посад), были насильно отрешены от всякого активного участия во всех видах этого строительства. Потери русской культуры оказались, на данный момент, безмерно выше, чем ее потери от коммунистической революции.

Начисто оторванный от почвы, наш правивший слой постарался еще дальше изолировать себя от этой почвы и культурой, и языком, и даже одеждой. Лет за полтораста крепостного права старая русская культура была сметена и забыта. И когда, в конце прошлого века, на поверхность общественной жизни страны стал пробиваться «разночинец», то на месте этой культуры он не нашел уже ничего. Слабые попытки славянофилов поднять общественный интерес к прошлому страны и народа утонули во всеобщем непонимании, да и они не были последовательны. Оба крыла нашего правящего слоя: и правое и левое, искали идейных опорных точек где угодно, но только не у себя дома. Правое крыло базировалось на немцах министрах и на немцах управляющих: оно нуждалось в дисциплине, которая держала бы массы в беспрекословном повиновении. Левое крыло обращало свои взоры к французской революции и черпало оттуда свое вдохновение для революции и ГПУ. Центр пытался копировать Англию, забывая о том, что для английского государственного строя нужно и английское островное положение. Так шла история — «русская общественная мысль», русская история, но без России.

ЧТО НАМ НУЖНО

Прежде, чем перейти к обоснованиям русской национальной индивидуальности, я попробую установить те нужды, которые само собою разумеются для каждого человека.

Эти нужды: а) свобода труда и творчества и б) устойчивость свободы труда и творчества.

Нам нужна какая-то страховка и от нашествий и от революций. Или, иначе: от вооруженных и невооруженных интервенций извне. Причем нам необходимо констатировать тот факт, что невооруженная интервенция западно-европейской философии нам обошлась дороже, чем вооруженные нашествия западно-европейских орд. С Наполеоном мы справились в полгода, с Гитлером — в четыре года, с Карлом Марксом мы не можем справиться уже сколько десятилетий. <...> Мы должны после всех опытов нашего прошлого, твердо установить тот факт, что внутренний враг для нас гораздо опаснее внешнего. Внешний понятен и открыт. Внутренний — неясен и скрыт. Внешний спаивает все национальные силы, внутренний раскалывает их всех. Внешний враг родит героев, внутренний родит палачей. Нам нужен государственный строй, который мог бы дать максимальные гарантии и от внешних и от внутренних завоеваний.

ГАРАНТИИ ОТ ЗАВОЕВАНИЙ

Великий праздник наступления двадцатого века человечество встретило в состоянии оптимистического обалдения. К середине этого столетия выяснилось, что завоевательные программы Европы средины двадцатого столетия значительно хуже соответствующих программ монголов тринадцатого; монголы шли просто для грабежа, просвещенная Европа поставила вопрос о физическом порабощении половины населения страны и физического уничтожения другой половины. Кажется, именно это и называется политическим и моральным прогрессом, практически достигнутым вековыми усилиями Декартов и Кантов.

Практика первой половины двадцатого века, как и практика предыдущих веков, с предельной ясностью доказала небоеспособность демократий. Или, по меньшей мере, полную неприноровленность демократического государственного аппарата к решению вопросов войны или мира. <...>

Российская монархия петербургского периода старалась стать народной, полноценной и устойчивой — это ей не удалось. <...> Вместо этого перед будущей Россией с очень большой степенью отчетливости, вырисовывается опасность бюрократии.

Реальность этой опасности заключается в том, что сегодняшний правящий слой страны, есть по существу почти сплошная бюрократия. Этот слой на всех голосованиях — и общеимперских и местных — будет голосовать за ту партию, которая гарантирует возможно большее количество «мест», «служб», «постов» и власти. Он будет голосовать против всякой партии, опирающейся на частную и местную инициативу. И он будет слоем, который проявит максимальную политическую активность, — как это уже и случилось фактически в эмиграции, — ибо всякая функциональная собственность — это кусок хлеба для этого слоя и всякая попытка утвердить права частной инициативы будет попыткой отнять этот кусок хлеба.

ГАРАНТИИ ОТ БЮРОКРАТИИ

Всякий слой всякой нации — вне моментов общенациональной опасности — действует эгоистически. Действуют эгоистически и «массы», с той только разницей, что эгоизм масс есть эгоизм нации, — то есть, представляет собою интересы национального большинства. Всякое меньшинство — под прикрытием всякой декламации — стремится стать привилегированным меньшинством и из средства стать целью. Так, служилое московское дворянство, одержимое «похотью власти», под «предлогом стояния за Дом Пресвятой Богородицы» (В. Ключевский) стремилось превратить себя в шляхетство. Военный аппарат перерастает в милитаризм и ведет войны во имя чистого грабежа — какими, собственно, и были наполеоновские войны. Духовенство перерастает в клерикализм (эпоха «порчи» католической Церкви), и государственный аппарат — в бюрократию.

Русская дореволюционная бюрократия была создана Императором Николаем Первым в качестве опорной точки для освобождения крестьян: не было никакой физической возможности реализовать освобождение крестьян, опираясь исключительно на дворянский государственный аппарат. Созданный для данной цели этот аппарат пережил свою цель и в дореволюционной России лежал тяжким бременем на всех видах народного творчества и народного труда.

Сравнение дореволюционного бюрократического аппарата в России с современными бюрократиями иных стран — методологически неверно. Сейчас — паспортную систему имеют все страны мира; до 1914 года из культурных стран мира паспортной системы не имела ни одна, кроме России. Ни одна из стран мира не имела ограничений выезда и въезда, ввоза и вывоза, — сейчас имеют все.

Если в Германии Вильгельма Второго и отчасти даже и в Германии Гитлера урядник (Wachmeister), волостной писарь (Burgermeister),

волостной старшина (Gemeindevorsteller) и прочее, были обслуживающим элементом, то у нас соответственные чины были начальством и соответственно этому себя и вели. <...> Начальственно-бюрократическая система в страшной степени тормозила всякое проявление национальной инициативы. И если Россия показывала невиданный экономический рост, то это происходило не благодаря бюрократии, а несмотря на бюрократию. И, кроме того, наш рост определился главным образом после 1905 года, когда, вне зависимости от Государственных Дум, эта бюрократия в очень значительной степени была подорвана.

<...> Будущая Россия будет стоять перед опасностью возрождения всех худших сторон и старой дореволюционной и новой революционной бюрократии. <...> Весь советский государственный строй есть строй социалистической бюрократии, ставшей самоцелью. Нам угрожает вся та сумма навыков, которую мы унаследуем и от бюрократии образца 1914 года и от бюрократии образца 1951-го.

В данных исторических условиях — помимо всяких других условий, республиканская форма правления совершенно автоматически приведет к диктатуре бюрократии, а эта бюрократия в интересах своей стабилизации выдвинет очередного диктатора.

Гарантией, против диктатуры бюрократии может быть только монархия и только в ее опоре на народное самоуправление, причем монархия, как установление, стоящее над всеми классами и слоями нации, может, как это фактически и практиковалось в Московской Руси, принимать меры против бюрократического перерождения самоуправления (например, профессионального) и ставить этому самоуправлению твердо очерченные рамки, а самоуправление — контролировать государственный аппарат страны и не давать ему возможности перерождения в диктатуру чиновничества.

1) Нам необходима законно наследственная, нравственно и юридически бесспорная единоличная монархическая власть, достаточно сильная и независимая для того, чтобы: а) стоять над интересами и борьбой партий, слоев, профессий, областей и групп; б) в решительные моменты истории страны иметь окончательно решающий голос и право самой определить наличие этого момента.

2) Нам необходимо народное представительство, которое явилось бы не рупором «глупости и измены», каким стало наше недоношенное заимствование из Европы в лице Государственных Дум всех созывов, а народное представительство, которое отражало бы интересы страны, ее народов и ее людей, а не честолюбивые вожделения Милюковых или Керенских, или утопические конструкции Плехановых или Лениных. Обе формы Верховной Власти необходимы одинаково:

1. Для того, чтобы обеспечить страну от крепостных прав под любым их номером, для предупреждения каких бы то ни было попыток навязать стране какое бы то ни было «дворянство», белое или красное, капиталистическое или бюрократическое, социалистическое или солидаристическое.

2. Для того, чтобы обеспечить стране эквивалентную ей вооруженную силу, следовательно, и внешнюю безопасность.

Обе формы Верховной Власти должны... в одинаковой степени черпать свою силу и свою устойчивость не в «средостении между Царем и Народом» и не в «оторванности интеллигенции от народа», а в «системе учреждений», организующих традиции, мнения и интересы народных масс во всех формах местного, профессионального и национального самоуправления. Мы возвращаемся к аксаковской формуле: «Народу — сила мнения. Царю — сила власти».

Все это нам необходимо вовсе не для защиты абстрактного принципа монархии или абстрактного принципа парламентаризма или абстрактного принципа демократии, свободы и прочего, и прочего.

Это необходимо для совершенно конкретной задачи: защиты свободы, труда, жизни, инициативы и творчества — каждого народа империи и каждого из людей каждого народа.

В межпланетных пространствах, может быть, есть и иные пути для достижения всего этого. В одиннадцативековой истории России — Россия никаких иных путей не нашла. И всякое отступление от этих путей несло России катастрофы — и в 13 веке, и в 18 веке, и в 20 веке, — несло России и татарское иго, и крепостное иго, и советское иго.

Мы обязаны сказать русскому народу: такой меры личной свободы, какую имели САСШ и Англия в начале нынешнего столетия, он, русский народ, не будет иметь никогда. Ибо, если безопасность САСШ и Англии была гарантирована океанами и проливами, то наша может быть гарантирована только воинской повинностью. Американская свобода, как и американское богатство определяются американской географией — наша свобода и наше богатство ограничены русской географией. Из ряда факторов «несвободы» воинская повинность является первым и решающим.

«Национальный вопрос» в России — это сумма полутораста вопросов. Единственный разумный ответ на всю эту сумму был дан в наших «Тезисах» издания 1939 года.

Мы категорически отбрасываем политику насильственной русификации.

Каждый гражданин и каждая этническая группа имеет право говорить, печатать, учиться на любом языке, который эта группа пожелает.

Национальное самоуправление реализуется в рамках областного самоуправления и ведет свою работу на своем языке.

Русский язык, как общегосударственный язык, остается обязательным для внешней политики, армии, транспорта, почты и прочее. Все местные дела ведутся на любом местном языке.

История России есть история преодоления географии России. Или — несколько иначе: наша история есть история того, как дух покоряет материю, и история САСШ есть история того, как материя подавляет дух.

ИДЕЯ МОНАРХИИ

Основная, самая основная идея русской монархии ярче и короче всего выражена А. С. Пушкиным — уже почти перед концом его жизни: «Должен быть один человек, стоящий выше всего, выше даже закона».

В этой формулировке «один человек», Человек с какой-то очень большой буквы, ставится выше закона. Эта формулировка совершенно неприемлема для римско-европейского склада мышления, для которого закон есть все: dura lex, sed lex. Русский склад мышления ставит человека, человечность, душу, выше закона и закону отводит только то место, какое ему и надлежит занимать: место правил уличного движения. Конечно, с соответствующими карами за езду с левой стороны. Не человек для субботы, а суббота для человека. Не человек для выполнения закона, а закон для охранения человека. И когда закон входит в противоречие с человечностью — русское сознание отказывает ему в повиновении. <...>

История всего человечества переполнена борьбой племен, народов, наций, классов, сословий, групп, партий, религий и чего хотите еще. Почти по Гоббсу: «война всех против всех». Как найти нейтральную опорную точку в этой борьбе? Некий третейский суд, стоящий над племенами, нациями, народами, классами, сословиями и прочим? Объединяющую народы, классы и религии в какое-то общее целое? Подчиняющую отдельные интересы интересам целого? И ставящую моральные принципы выше эгоизма, который всегда характерен для всякой группы людей, выдвигающихся на поверхность общественной жизни?

<...> Если нет «личности», то в борьбе за существование и за власть всякая правящая группа пойдет по путям подавления всех остальных. «Промежутки чисто «республиканского» и благополучно республиканского развития человечества слишком коротки для того, чтобы из них можно было извлечь какой бы то ни было исторический урок. <...> Западная мысль шатается от диктатуры капитализма до диктатуры пролетариата, но до «диктатуры совести» не додумался никто из представителей этой мысли. Так, как будто наш русский патент на это изобретение охранен всеми законами мироздания. <...> Отличительная черта русской монархии, данная уже при ее рождении, заключается в том, что русская монархия выражает волю не сильнейшего, а волю всей нации, религиозно оформленную в православии и политически оформленную в Империи. Воля нации, религиозно оформленная в православии, и будет «диктатурой совести». <...> Русская монархия является наибольшим приближением к идеалу монархии вообще. Этого идеала русская монархия не достигла никогда — и по той общеизвестной причине, что никакой идеал в нашей жизни недостижим. В истории русской монархии, как и во всем нашем мире, были периоды упадка, отклонения, неудач, но были и периоды подъемов, каких мировая история не знала вообще.

ЦАРЬ И ПРЕЗИДЕНТ

Никакое человеческое сообщество не может жить без власти. Власть есть в семье, в роде, в племени, в нации, в государстве. Эта власть всегда имеет в своем распоряжении средства принуждения, — начиная от семьи и кончая государством. Власть может быть сильной и может быть слабой.<...> Государственная власть конструируется тремя способами: наследованием, избранием и захватом: монархия, республика, диктатура.<...> Избрание и захват являются, так сказать, рационалистическими способами. Наследственная власть есть, собственно, власть случайности, бесспорной уже по одному тому, что случайность, рождения совершенно неоспорима. Вы можете признавать или не признавать принципа монархии вообще. Но никто не может отрицать существования положительного закона, предоставляющего право наследования престола первому сыну царствующего монарха. При-

бегая к несколько грубоватому сравнению, это нечто вроде того козырного туза, которого даже и сам Аллах бить не может. Туз есть туз. Никакого выбора, никаких заслуг, а следовательно и никаких споров. Власть переходит бесспорно и безболезненно: король умер, да здравствует король!

Диктатор всегда поднимается по трупам и может держаться только на трупах. Экспансия Робеспьера-Наполеона-Сталина-Гитлера объясняется в основном тем, что слой, выдвигающий диктатуру, постепенно объедает свою землю и нуждается в чужих пастбищах. Но она объясняется также и тем что гениальнейший все время обязан доказывать всякое свое превосходство, а наиболее наглядной формой этого доказательства является победоносная война. Законный монарх ничего и никому доказывать не обязан: козырный туз, — очень тяжкий, но все-таки козырный, судьба дала ему в руки: спорить тут не о чем и доказывать тут нечего.

Я исхожу из той аксиомы, что гений в политике это хуже чумы. Ибо гений это тот человек, который выдумывает нечто принципиально новое. Выдумав нечто принципиально новое, он вторгается в органическую жизнь страны и калечит ее, как искалечили ее Наполеон и Сталин, и Гитлер, нельзя же все-таки отрицать черты гениальности — в разной степени — у всех трех. Шансов на появление «гения» на престоле нет почти никаких: простая статистика. Один «гений» приходится на десять или двадцать миллионов рождений. Нет никаких шансов, чтобы один гениальный «избранник» — из десяти или двенадцати миллионов — оказался бы и «избранником судьбы» на престоле.

Власть царя есть власть среднего, среднеразумного человека над двумястами миллионами средних и среднеразумных людей. Это не власть истерика, каким был Гитлер, полупомешанного, каким был Робеспьер, изувера, каким был Ленин, честолюбца, каким был Наполеон, или модернизированного Чингисхана, каким являлся Сталин. Едва ли можно отрицать, что Наполеон был истинно гениальным полководцем, и совершенно очевидно, что ничего, кроме катастрофы, он Франции не принес. Наполеон верил в свою «звезду», Гитлер в свой «рок», Сталин в своего Маркса — у каждого «гения» есть свой заскок. В результате этих заскоков величайший полководец мировой истории Ганнибал покончил со своей собственной родиной, Наполеон привел союзников в Париж, Гитлер — в Берлин, а Сталин приведет в Москву. А все — гении. <...> Да избавит нас Господь Бог от глада, мора, труса и гения у власти. Ибо, вместе с гением к власти обязательно придут и глад, и мор, и трус, и война. И все это, вместе взятое.

Принцип народоправства, проведенный до его логического конца, означает то, что нация вручает свои судьбы в руки людей, во-первых, явно некультурных, во-вторых, явно некомпетентных, в-третьих, считающих себя и культурными и компетентными. Сложнейшие вопросы современной жизни — и внешние и внутренние, выносятся на партийный базар, над которым не существует никакого санитарно-полицейского надзора: продавай, что хочешь, и тащи, что попадется.

Страна, имеющая совершенно новый правящий и ведущий слой, страна, покончившая с преклонением перед заграницей, страна, идущая по путям бурного роста будет поставлена перед тремя возможностями: А. Искать нового образчика для подражания. Этим образчиком могла бы быть Северная Америка, если бы все исторические и географические и прочие предпосылки не были бы так различны. Б. Пытаться повторить пути коммунистического утопизма, — в лице меньшевизма или солидаризма и пр., — что НЕ исключается. В. Искать своих собственных дальнейших путей.

Дальнейшие собственные пути не могут быть найдены без учета уже пройденных. Поэтому русскому народу вообще, а русской интеллигенции, в особенности, надо спокойно и объективно оглянуться на все пережитое и совсем заново, в свете всего нашего опыта, пересмотреть все наши прежние взгляды и на психологию и на историю русского народа.

<...> Предположение, что человек работает, страдает, борется, добивается и прочее только во имя «материальных ценностей» — есть глупое предположение. Культурный мир начала XX столетия был сыт вполне, это не избавило его ни от войн, ни от революций. Человек, выйдя за пределы биологического голодания, когда действительно забота о пище заслоняет все остальное — начинает работать для того, чтобы быть сытее, сильнее, умнее, красивее остальных людей — и это и есть главный мотив человеческой деятельности. <...> НЕ из-за материальных благ Толстой писал свою «Войну и Мир» и не из-за материальных благ русские революционеры шли на каторгу и виселицу.

Человек хочет быть сильнее, умнее, красивее ближнего своего. Или, по крайней мере, — казаться сильнее, умнее и красивее. Если бы этого не было — прекратился бы всякий прогресс не только в мире человека, но и в мире животных. Борьба за самку, дающая перевес не

только сильнейшему, но и красивейшему (брачное оперение у птиц) неустранимым биологическим путем перешла и в человеческое общество, конечно, в неизмеримо более сложном виде, чем она действует в животном мире. Материалистическое мировоззрение проворонило эту борьбу начисто. Оно проворонило половой инстинкт во всех его видах. Оно изобразило человека бесполым существом, все потребности которого принципиально ограничены материальными благами и все заботы — приобретением, и еще более, распределением этих материальных благ.

Фрагменты первой главы «Основные положения»

Повторяю еще раз: вопрос о личности и о массе поставлен методологически неправильно. И он может быть решен только в том случае, если мы и «личности» и «массе» уделим какой-то процент участия в общих наших делах, — процент, который в разных случаях будет иметь разную величину. В науке роль «массы» будет равна приблизительно нулю. В текущей политике — личность может натворить очень много, но длительные исторические процессы сводят все-таки ее роль к категории исторических случайностей, которые выравниваются последующим ходом событий. Однако, на каком-то данном отрезке истории личность может сыграть колоссальную роль. Ленин, организовавший Октябрьское восстание, вопреки мнению всех остальных членов Центрального Комитета партии и выигравший это восстание, может служить классическим примером подчинения «истории» воле «вождя». Но «дело Ленина» сейчас еще не вполне закончено. «Санкт-Петербургский» период русской истории можно считать конченным. Не пора ли подсчитывать прибыли и убытки, от него происшедшие?<...>

(Из главы пятой, раздел «Личность и масса»)

* * *

<...> Французская поговорка говорит: «Противоположности сходятся».

Реакция и революция есть по существу одно и то же: и одна и другая отбрасывают назад, иногда отбрасывают окончательно, как окончательно выбросила французский народ французская революция. И реакция, и революция есть, прежде всего, насилие, направленное против органического роста страны. Совершенно естественно, что методы насилия остаются одними и теми же: Преображенский приказ и ОГПУ, посессионные крестьяне и концентрационные лагеря, те воры, которых Петр приказывал собирать побольше, чтобы иметь гребцов для галер, и советский закон от 8 августа 1931 года, вербовавший рабов для концентрационных строек; безбожники товарища Ярославского, и всепьяннейший синод Петра, ладожский канал Петра (единственный законченный из шести начатых) и Беломорско-Балтийский канал Сталина, сталинские хлебозаготовители, и 126 петровских полков, табель о рангах у Петра и партийная книжка у Сталина, — голод, нищета, произвол сверху и разбой снизу. И та же, по Марксу, «неуязвимая» Россия — «неуязвимая» и при Петре, и при Сталине, которая чудовищными жертвами оплачивает бездарность гениев и трусость вождей. Все это, собственно говоря, одно и то же. Здесь удивительно не только сходство. Здесь удивительно то, как через двести лет могли повториться те же цели, те же методы, и — боюсь — те же результаты.<...>

(Из главы пятой, раздел «Выводы»)

Солоневич И. Народная монархия. М., 1991.

П. А. Сорокин

ЦИКЛИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Общественная мысль второй половины XIX в. отмечена линейной концепцией социально-исторических перемен. Большинство социологов, экономистов и философов истории занимались в основном формулированием «законов исторического развития» и открытием «исторических тенденций и трендов». Со времени «закона трех стадий» Огюста Конта, являющегося ярким образцом линейной концепции, десятки таких «законов» и «тенденций» предлагались многими социологами, историками, экономистами и социальными философами. В их теориях общественный процесс рисовался как нечто движущееся к определенной цели, процесс истории подавался в виде некого университетского курса: все народы начинают историю с одного класса как первокурсники (у Конта «теологическая стадия»), затем все переходят на второй курс («метафизическая стадия» Конта), пройдя выпускной класс, все общества должны закончить на «стадии позитивизма», или «социализма», или «анархии», или «демократии», или «вырождения» и т. п. Так линейная концепция приобрела характер эсхатологической

интерпретации социально-исторического процесса. Я не хочу характеризовать или критиковать здесь все варианты этой линейной концепции. Я упомянул ее лишь потому; что ее господство со второй половины XIX в. привело социологов к забвению иной, цикличной концепции социальных перемен и исторического процесса. Занявшись открытием «исторических тенденций», они естественно не могли уделять внимания циклам, ритмам и повторениям в социальных переменах. Если я не ошибаюсь, сейчас в этом отношении мы находимся на поворотном этапе общественной мысли. Перемены в общественной жизни последних нескольких десятилетий, крах эсхатологических концепций истории, попыток открыть «тенденции истории», лучшее знание многих общественных явлений, открытия многих замечательных цивилизаций прошлого, — эти и многие другие факторы обусловили то, что социальная мысль, кажется, начинает вновь уделять несколько большее внимание повторениям, ритмам и циклам в социально-исторических процессах. Большой успех концепции (Бергсон) бесцельной креативной эволюции в современной философии, замена термином «социальные перемены» термина «социальная эволюция» в социологии, все более внимательное изучение бизнес-циклов, флуктуаций, колебаний в экономике и других социальных науках, необычайный успех книги О. Шпенглера «Закат Европы» с ее циклической концепцией истории, — это лишь часть многих признаков, обозначивших поворот в современной социальной мысли.

В таких условиях уместно кратко обрисовать основные циклические концепции исторического процесса, цель настоящей статьи - дать достаточно сжатый исторический обзор этих теорий, проходящих через всю историю социальной мысли.

Основные циклические концепции исторических и социальных перемен

Циклическая концепция социальных перемен — старейшая в истории социальной мысли. Ее четкая формула дана уже в «Экклезиасте», где мы читаем: «Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки. Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Что было, то и будет, и что делалось то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает и нечто, о чем говорят: «Смотри, вот это новое», но [это] было уже в веках, бывших прежде нас» . Еще одно древнее выражение веры в циклический характер социальных перемен — древняя астрология. Периодичность появления определенных звезд и вера в их влияние на судьбы людей привели к вере в то, что многие общественные явления периодически повторяются с течением времени.

Всем рожденным под знаком Льва или Скорпиона суждена определенная судьба, и все соответствующие периоды истории несут на себе те же черты. Так астрологические и кабалистические верования породили теории циклических и периодичных повторений исторического процесса. Примером таких теорий могут служить астрологические семигодичные циклы в жизни каждого: первые семь лет человека — под влиянием луны, следующие семилетние периоды соответственно подпадают под влияние Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна. Смутное проявление циклической концепции можно также найти в древней мысли Индии. Господствующей философией Древней Индии по-видимому была философия неизменного Бытия, но не философия меняющегося Становления. Реально существующее — «это не то и не это, как не результат и не причина, как не прошлое и не будущее, оно — без звука, без прикосновения, без формы, без распада, без вкуса, вечное, без запаха, без начала, без конца, за пределами Великого, и неизменное, оно возникло из ничего, и ничего не возникло из него. Древнее — не рождено, вечное, длящееся всегда». Такова суть этой философии Бытия. Все перемены — нечто поверхностное, и в действительности их нет. Через даосизм в Китае, парменидов и философию Зенона в Греции, через deus sive natura Спинозы, через нынешние концепции атомов или их неделимых и неизменных частиц — эта философия неизменного Бытия проходит через всю историю человеческой мысли. Однако в отношении эмпирических феноменов древняя индуистская мысль дает три различные концепции перемен. Во-первых, есть теория социального регресса, сходная с библейской теорией падения и теорией регрессивной трансформации грешного человеческого существа. Вот примеры этой концепции. «В прежние века люди были всегда добродетельны и не имели злых наклонностей. Не было ни тяжб, ни ненависти, ни корысти. Когда же среди людей умерла привычка к долгу, появились тяжбы», и так далее. «В последующих рождениях люди высших каст рождаются в следующей нижней, если они пренебрегли своим долгом». Через библейскую теорию падения, через гесиодову теорию пяти регрессивных стадий, через Цицерона, Сенеку и теорию падения, созданную отцами церкви, через гипотезу Руссо об идиллической и невинной первобытной стадии, — вплоть до

современных теорий социального регресса и вырождения эта концепция постоянно проходит через всю историю социальной мысли. Во-вторых, в мысли Древней Индии мы имеем некую теорию прогресса в форме приближения добродетельных людей к абсолютному и вечному Бытию. «Люди нижних каст рождаются в ближайшей более высокой, если они выполняют свой долг». «Человек, который свободен от желаний и от горя, видит величество Себя и достигает даже того места, откуда он уже вновь не рождается». Нет нужды говорить, что эта концепция в модифицированных формах также проходит через историю социальной мысли.

В-третьих, мы находим здесь теорию бесконечной трансформации человека без какого бы то ни было приближения к конечной цели и теорию больших циклов в истории всего мира (пралая). «Тот, кто не имеет разума, кто неверен и всегда нечист, никогда не достигнет того места (вечного Бытия), а вступит в круг рождения». Согласно Веданте, после известного периода времени (кальпа или великий мировой период) эмпирический материализованный мир растворяется и принимает чисто духовную форму существования (Брама). Просуществовав некоторое время в этой чистой форме, реальное Бытие (Брама) опять принимает эмпирическую и материалистическую форму существования. Такие большие циклы (пралая) растворения материального мира в Браме и материализация Брамы повторяются в конце каждой кальпы. То есть мы видим здесь теорию вечных циклов в истории всего мира — теорию, которая проходит через историю социальной мысли и весьма сходна с тем, что Ле Бон назвал ритмом концентрации энергии в материальных вещах и растворение материальных вещей в чистой энергии. Все это иллюстрирует три концепции перемен в индийской мысли. Буддистская метафизика и идеология, взятые у браманизма, естественно близки идеологии Веданты.

Вся история мира, согласно концепции мысли Древней Персии выражена в одном большом цикле, состоящем из многих малых флуктуаций. Исходной точкой большого цикла является добрый, добродетельный и счастливый мир, сотворенный Ахурамаздой, принципом добра. Затем, «Анхра-Майнью, принцип зла, вторгся в мир Ахурамазды и женился на ней». С этого времени вся история — не что иное как борьба между этими двумя силами. Изменения, конфликты и войны в природе, а также среди людей — лишь конкретное проявление этой борьбы. Ее конечная стадия будет полным поражением Анхра-Майнью, «ад будет разрушен, люди восстанут из мертвых, и вечное счастье будет царить в мире». Таков большой цикл. Рядом с этим в том же источнике обозначены меньшие циклы в форме трех случаев перенаселения земли и трех случаев увеличения земли со стороны Йима (здесь мы видим древнее ядро теории Мальтуса); и в форме шестнадцати счастливых стран, — созданий Ахурамазды и шестнадцати бедствий, — созданий Анхра-Майнью. Философия даосизма в Китае была в сущности философией неизменного Бытия, аналогичной Веданте. В конфуцианстве же мы находим определенно и четко выраженную циклическую концепцию исторического процесса. Она сформулирована в законе Конфуция о трех стадиях, которые циклически повторяются с течением времени. Это Стадия Беспорядка, характеризуемая примитивной анархией, постоянными войнами, отсутствием действенного социального контроля среди первобытных групп; Стадия Малого Спокойствия, характеризуемая установлением семьи и частной собственности, социальной нестабильностью и эгоизмом, как-то сдерживаемыми социальным контролем; Стадия Великого Сходства, отмеченная стабильным социальным порядком, почти общей собственностью, взаимным уважением и доброжелательностью во взаимоотношениях членов общества. Эти стадии, согласно Конфуцию, в ходе времени повторяются. Бок о бок с этими непериодическими крупными циклами у Конфуция мы находим теорию периодичности в повторении малых социальных циклов. Есть социальные процессы, которые повторяются каждые три, девять, восемнадцать, двадцать семь и тридцать лет в соответствии с природой процесса. Самым видным представителем циклической концепции истории в Древней Греции был Платон. По Платону история любой культуры или любого народа проходит последовательно через стадии появления, развития и утончения, достигает вершины и из-за наводнений, чумы или других причин приходит в упадок и распадается. Он не делал исключения из правила даже для своей идеальной республики. «Видя, что все, что имеет начало, имеет также свой конец, даже совершенная конституция со временем исчезнет и растворится», — говорит Платон по этому поводу. В то время как в трансцендентальном мире идей все неизменно и неподвижно, в эмпирическом несовершенном мире все меняется. Кроме того, Платон также отмечал малые циклы в смене форм правления, но в этом плане его точка зрения — в отношении их цикличной повторяемости — несколько неопределенна. Однако одно несомненно: линейная кон-

цепция исторических перемен, постоянно идущих через все течение времени в направлении определенной цели, чужда Платону. То же можно сказать об Аристотеле. У него нет четкой позитивной теории социальных циклов. В то же время в его трудах мы не найдем и определенного следа линейной концепции социально-исторических перемен. Имплицитно во многих местах своих трудов, особенно при анализе причин и форм революций, он указывает, что основные причины революций всегда одни и те же и что в этом отношении история повторяется. Конечно, это лишь имплицитная теория социальных циклов. Среди греческих и римских авторов идея цикличной концепции культурного и исторического процесса была довольно обычной, в то время как линейная теория практически отсутствует. Идея Сенеки, что «цепь событий подчиняется закону вечной ротации», или идея Оккела Луканского, что «нации, как и люди, рождаются, размножаются и умирают, чтобы уступить место другим людям», общая также для Фукидида и Плутарха, Ксенофонта и Геродота. Из этих авторов особо следует отметить Полибия и Флора. Полибий пытался дать универсальную формулу определенного циклического повторения форм правления. Монархия вырождается в тиранию, тирания уступает место аристократии, аристократия вырождается в олигархию, на смену олигархии приходит демократия, которая обречена выродиться в охлократию, которая в свою очередь уступает место монархии: так цикл начинается, чтобы повториться снова. «Таков цикл политических революций, путь, назначенный природой, в котором конституции меняются, исчезают и в конце концов возвращаются в точку, из которой они начинали», — писал Полибий. Из текста ясно, что Полибий считал эту формулу универсальной и постоянной. Имя римского историка Флора заслуживает упоминания потому, что он пытался установить, что не только каждая нация, подобно человеку, проходит в своем жизненном цикле через четыре стадии: детство, отрочество, зрелость и старость; но и что каждая из этих стадий имеет свой временной отрезок, который для каждой стадии Рима, по Флору, составляет двести пятьдесят лет. Его попытка была одним из первых усилий установить наличие не только циклов, но и их периодичности.

Социальная мысль средних веков, богатая и пестрая в других отношениях, в сфере интерпретации социально-исторических перемен не балует разнообразием. Ее доминанты в этом отношении несколько напоминают концепции Веданты. Стабильное, неподвижное и неизменное реальное Бытие (сущность), различные перемены в нестабильном, полуиллюзорном эмпирическом мире (случаи), теория падения, теория трансцендентальной эсхатологии в сочетании с Городом Бога или вторым пришествием Христа, или конечный сверхестественный конец истории, — вот ее наиболее видные черты, по меньшей мере, если судить по трудам св. Августина, большинства отцов церкви и св. Фомы Аквинского. Смутная идея периодичности исторических событий в мысли Средних Веков нашла свое, может быть, самое яркое выражение только в средневековой астрологии и в вере в «тысячелетнее Царство Божие» — вера, которая была весьма распространена во многих сектах милленаризма. Однако позднее циклическая концепция была возрождена в трудах многих мыслителей, среди которых в наибольшей мере выделяются Макиавелли, Кампанелла и Вико. Кампанелла подчеркивал наличие циклов в сфере политических, а также религиозных перемен. Вот суть его теории: «Религии и секты (в своих изменениях) имеют специальный цикл. Как республики, замененные монархиями через стадию или тирании, или аристократии, или олигархии, или политеи, или демократии, или иными способами, заменяются опять монархиями, так и религия, дезорганизованная ересью, заменяется атеизмом, который, после многих несчастий, ведет вновь к восстановлению религии». «Итак, есть циклическое движение в истории религий. Начиная с единства — то есть, с папства или теократии — оно проходит различные стадии или формы от ереси до атеизма, откуда вновь приходит к единству. Эти три стадии - теократия, ересь и атеизм — повторяются в истории языческих, мусульманских и христианских наций. Политическое движение — также цикл. Его стадии — монархия, разные формы правления, при которых суверенитет дробится и ослабляется, и демократия, ведущая в итоге опять к монархии. Эти два цикла — религиозный и политический — независимы и концентричны». Повторяющиеся циклы, однако, не идентичны, а скорее спиралевидны и ведут к конечному царству Мессии. Так Кампанелла, как и многие другие, примиряет циклическую и линейную концепции социальных перемен. Макиавелли обозначил два основных вида исторических циклов. Первый относится к циклической последовательности форм правления и представляет лишь повторение теории Полибия. Второй более оригинален и звучит следующим образом: «Переживая беспрерывные превращения, все государства обычно из состояния упорядоченности переходят к беспорядку, а затем от беспорядка к новому порядку. Поскольку уж от самой природы вещам это-

го мира не дано останавливаться, они, достигнув некого совершенства и будучи уже неспособны к дальнейшему подъему, неизбежно должны приходить в упадок, и, наоборот, находясь в состоянии полного упадка, до предела подорванные беспорядками, они не в состоянии пасть еще ниже и по необходимости должны идти на подъем. Так вот всегда все от добра снижается ко злу и от зла поднимается к благу. Ибо добродетель порождает мир, мир порождает бездеятельность, бездеятельность — беспорядок, а беспорядок — погибель и — соответственно — новый порядок порождается беспорядком, порядок рождает доблесть, а от нее проистекают слава и благоденствие. Вот что приводит государство к гибели, но когда предел бедствий достигнут, вразумленные им люди возвращаются, как уже сказано было, к порядку, если, впрочем, их не ввергает в беспомощность сила каких-либо чрезвычайных обстоятельств». Эту теорию хорошо суммировал поэт в следующих стихах:

Вот какова мораль всех человеческих повестей,
Все это лишь репетиция прошлого:
Сначала свобода, затем слава — а когда ее уже нет,
Богатство, разврат, коррупция, варварство, наконец.
И история со всеми ее толстыми томами —
Лишь одна страничка.

Таков вечно оборачивающийся цикл истории по Макиавелли. В отличие от Кампанеллы он не указывает ни на идентичность циклов, ни на то, что они ведут к определенной цели. Большой эмпирический и скептический мыслитель, Маккиавелли остается чужд всем линейным и эсхатологическим концепциям. В связи с его астрологическими и кабалистическими верованиями Ж. Боден, между прочим, также отмечает существование периодичности и ритмов в социальных изменениях, но не разрабатывает какой-либо определенной теории. Наконец, в «Новой науке» Ж. Б. Вико циклическая концепция истории и социальных перемен находит свое наиболее систематическое, наиболее общее и наиболее интересное выражение. Вико, по-видимому, был первым мыслителем, который систематически пытался отделить в самых сложных историях разных народов то, что постоянно, фундаментально и присуще всем из них, от того, что преходящее, специфическое и местное. Так он, может быть, больше, чем кто-либо иной, заложил основу социологии как генерализующей или «номографической» науки отличной от истории как описательной или «идиографической» науки об уникальных и конкретных процессах отдельной страны. «Мы объясняем не привязанную ко времени и особую историю Греции или Рима, — писал он, — а идеальные, универсальные и вечные законы, согласно которым все нации проходят циклы своего появления, развития, распада и конца. Через разнообразие внешних форм мы схватываем идентичность сущности всех особых историй. Поэтому мы не могли не дать этому труду название «Новая наука».

Вторая заслуга Вико в том, что он попытался установить не только существование этих трех стадий, — периода богов, героев и людей, — через которые проходят все народы и которые, будучи пройденными, повторяются вновь, но в дополнение к этому он попытался показать наличие сложной корреляции между самыми сложными социальными явлениями при прохождении этих трех циклов. «Несмотря на бесконечное множество различных конкретных обычаев, история повторяется вечно, проходя циклы этих трех стадий, — божественную, героическую и человеческую, и она никогда не выходит из этого круга». Соответственно, различные социальные феномены тесно связаны друг с другом на каждой стадии. Природа человека, обычаи, концепция естественного права, формы правления, характер языка, юриспруденция и законы, общественная власть, человеческая психология и рассудок, социальная организация, — все имеют специфические черты в каждом периоде, и эти черты повторяются во всех соответственных периодах второго, третьего и всех циклов. Четвертая книга «Новой науки» представляет собой разительный монумент необычайно логичной и глубокой мысли. Что же касается идентичности этих повторяющихся циклов, Вико признает их внешнюю разницу, но в то же время настаивает на их сущностной и внутренней идентичности. Он не упоминает, что это вечное повторение циклов стремится к определенной цели или определенному концу. Из этого мы можем заключить, что эсхатологическая концепция истории не была созвучна его мысли. Поэтому едва ли правильна, хотя она и распространена, интерпретация теории Вико, рассматривающая ее в виде спиралевидного прогресса. Это не спиралевидная теория ни прогресса, ни регресса, — уже потому, что Вико не обозначал какой-либо непрерывной тенденции, по которой проходят вечные циклы. Это скорее систематическая теория бесцельных циклов истории.

В XVIII в. мы не находим чего-либо очевидного в плане теории циклической интерпретации социально-исторических перемен. Ясно, что в трудах Беркли, Монтескье, Мальтуса, Адама Смита, Фергюссо-

на и французских представителей «социальной физики» есть частые заявления, указывающие на многие постоянные и повторяющиеся процессы общественной жизни, но они не образуют стержня этих теорий и, так сказать, поглощены линейными конструкциями названных авторов. Кроме того, они более ясно выражены в теориях XIX и XX вв. Это позволяет опустить их характеристику и перейти прямо к обзору циклических теорий XIX и XX вв. Здесь мы можем отойти от хронологической последовательности нашего обзора и кратко охарактеризовать современные теории — не соблюдая хронологии.

Современные циклические теории социально-исторических перемен

Краткости ради я не стану характеризовать отдельно различные попытки, сделанные в XIX и XX вв., доказывать существование циклов в разных областях социальных изменений, а просто кратко перечислю характер цикла, краткое его описание и авторов, которые на него указывали. Так я смогу охватить все циклы и ритмы, независимо от того, имеют ли они, согласно их авторам, линейную тенденцию или нет. В отношении современных теорий я, естественно, не беру на себя какой-либо ответственности за их научную обоснованность. Цель этой статьи — обзор, не критика соответствующих теорий. Поскольку циклы или ритмы могут быть периодичными, то есть регулярно повторяться через определенные промежутки времени, и непериодичными, происходящими в неопределенные и различные промежутки времени, целесообразно разделить все соответствующие теории на эти две группы и рассмотреть их по отдельности. Начнем с периодичных циклов.

Периодичные циклы и ритмы

24-часовые циклы и ритмы. Смертность и самоубийства: каждые 24 часа максимум смертей и случаев самоубийств происходят примерно между 6 и 7 часами утра и 7-8 часами вечера, минимум — между примерно 12 и 14 часами дня (согласно Герри, Дюркгейму, Миллару и некоторым другим). Семидневные циклы и ритмы. Ритм шести рабочих дней и седьмого дня отдыха. Годовые циклы (сезонные флуктуации). Рождения: Для многих европейских стран максимум числа рождений приходится на месяцы между январем и апрелем, минимум — на ноябрь и декабрь, а также июнь, июль и август (Виллерме, Кегле, Эттинген, Г. ф. Майр, Левассер и многие другие). Смертность: Для многих стран Европы максимум приходится на месяцы между январем и апрелем, минимум — на лето и осень, в странах с теплым климатом также есть рост смертей в жаркие месяцы (указанные выше статистики). Самоубийства: Для стран Европы максимум приходится на май, июнь и июль, минимум — на ноябрь—февраль (А. Вагнер, Морселли, Бедно, Масарик, Крезе и многие другие). Преступность: В Европе преступления против личности достигают максимума летом; минимума — зимой, преступления против собственности достигают максимума зимой, минимума — летом, в тропических странах циклы почти противоположны (Герри, Кегле, Эттинген, Э. Ферри, Левассер, Ломброзо, Курелла, И. Дж. Декстер и многие другие). Сезонные колебания отмечались многими авторами в движении зависимости, трудовых требований и безработицы, различных болезней, рабочей силы, бизнеса; в сезонных изменениях экономической активности населения, особенно в аграрных странах; в сезонном ритме обучения и каникул; в покупке и продаже сезонных товаров; в повторении из года в год определенных праздников (Рождество, День Благодарения и т. д.); и во многих сходных социальных явлениях. Трех-с-половиной- и четырехгодичные циклы. Бизнес циклы: колебания периодов роста бизнеса и депрессий (Дж. Китчин, Джаглар, Лекюр и некоторые другие). Рождения: во Франции каждый четвертый год с 1815 до 1878 показывает ненормально низкий уровень рождаемости. С 1875 до 1905 года циклы продолжают существовать в несколько измененной форме (Миллар). Четырехгодичные циклы в жизни великих людей: в жизни Александра Македонского, Цезаря, Наполеона I, Бисмарка, Кромвеля и некоторых других каждый четвертый год был поворотным в их карьере. Такая же периодичность имеет место в ходе революции и социальных переворотов (Миллар). Пятигодичные циклы. Число рождений видных писателей во Франции: с 1475 г. сорок два раза (из семидесяти) каждые пять лет обильных рождений писателей сменялись пятигодичными периодами относительной редкости таких рождений. В отношении наиболее известных писателей такие циклы имели место 51 раз из 69 пятилетних периодов (А. Одэн) .

Семи-, восьми- и одиннадцатилетние циклы. Бизнес циклы: (Туган-Барановский, Зомбарт, У. М. Персонс, А. Афталион, Г. Л. Мур, У. Митчелл и др.). Феномены, связанные с бизнес циклами: безработица, помощь бедным, разводы, браки, рождения, смерти, преступления, религиозные возрождения и др. (Туган-Барановский, Ю. Юль, У. Огберн, Томас, Гекстер и другие). Пятнадцати- и шестнадцатилет-

ние циклы. Политическая жизнь. Каждые шестнадцать лет происходят заметные изменения в политических мнениях, составе правительства и его действиях (Ж. Дромель). Тридцати- и тридцатитрехлетние циклы. Рождения: Тридцатилетние циклы движения рождаемости во Франции. Эпидемии: То же в движении холеры. Смертность: То же в движении смертности в Финляндии, Швеции, Норвегии, Франции (Миллар). Циклы бизнеса и урожаев: (Беверидж, Мур). Доминирующие литературные школы и течения: каждые тридцать или тридцать три года одна литературная школа уступает место другим (Миллар). Доминирующие политические партии, правительственная политика и другие социальные явления имеют цикл в тридцать или тридцать три года. Промежуток времени — примерно одно поколение — один из естественных размеров исторического периода (О. Лоренц, К. Йоель, Дж. Феррари).

Сорокавосьми- и шестидесятилетние циклы. Бизнес циклы и феномены, связанные с большими бизнес циклами: Первый период больших бизнес циклов отмечен социальными переворотами, войнами, революциями и другими приметными социально-политическими переменами (Н. Кондратьев, А. Шпитхофф, Мур). Столетние циклы. Многие исторические процессы проходят столетние циклы как некий «естественный» исторический период. Великие социальные перевороты, подобные крупной Французской революции и наполеоновским войнам, мировая война и современные революции. Ренессанс и Реформация происходят периодами примерно в сто лет (О. Лоренц, К. Ясель, Ад. Бартельс, Фр. Куммер). Двухсотлетние циклы. Колебания рождаемости и смертности (Д. Дж. Браунли). Трехсотлетние циклы. Великие социальные перемены: начало и падение династий: несколько религиозных, общественных и политических институций и идеологических систем или появлялись и приходили в упадок в течение такого периода, или претерпевали радикальную перемену в своей организации и судьбе (О. Лоренц, К. Йоель, В. Шерер).

Пятисотлетние циклы. Примерный период роста и упадка некоторых культур и государств (Персия, Греция) или целой эпохи в истории народа, после чего начинается новая и совсем иная эпоха второго или третьего пятисотлетнего периода (Миллар).

Шести-, двенадцати- и восемнадцативековые циклы. Некоторые фундаментальные исторические процессы проходят свой полный оборот за шесть, двенадцать или восемнадцать сотен лет. Эпохальные события отмечают конец каждого из этих периодов (Лоренц, Йоель, В. Шерер).

Тысячатридцатитрехлетние циклы. Период великих революций в смене цивилизаций (У. Петри).

Этот перечень, хотя и неполон, дает определенное представление о многообразии периодичных циклов, описываемых различными авторами. Далее мы перейдем к непериодичным циклами и ритмам.

Непериодичные циклы и ритмы

Кроме периодичных ритмов многие авторы описывают непериодичные ритмы, колебания и циклы. Вот примеры таких теорий. Цикл изобретения: восхождение, плато и спуск (Михайловский, Тард, Богардус, Росс, Чепин, Огберн и многие другие). Цикл социального процесса: подражание, излучение, оппозиция, адаптация (Тард, Хайес, Росс, Эллвуд и многие другие). Цикл социальных институтов и организаций: возникновение института, его рост, расширение и усложнение, его дезинтеграция (Ф. С. Чепин, У. Огберн и многие другие). Циклы в жизни догмы, веры или идеологии: Возникновение, борьба против других догм или идеологий, рост, догматизация и упадок. В дополнение, циклическое колебание популярности и непопулярности многих догм (В. Парето, Гиньбер, Сорокин). Ритм эпох с духовно-религиозно-этической и материалистически-технической цивилизацией. Это непериодичный цикл — цикл долгосрочный, примерно от двух до трех или четырех веков (Вебер). Ритм «критического» и динамического периодов в истории и ритм «органической» и статической эпохи (С. Симон, Парето, П. Лавров). Ритм увеличения и уменьшения государственного вмешательства (Г. Спенсер, Парето, П. Сорокин). Ритм роста и сокращения экономической дифференциации и неравенства (Г. Шмоллер). Ритм периодов процветания и бедности в жизни нации (Д'Авнель). Ритм эпох быстрого роста населения и его очень медленного увеличения или даже сокращения (Г. Шмоллер). Цикл жизни нации или культуры. Появление, рост, упадок (Данилевский, О. Шпенглер, О. Аммон, В. де Лапуж, Г. Хансен, Ч. Джини). Цикл подъема и падения интеллектуальных, политических и финансовых аристократий (П. Жакоби и др.). Цикл в ходе революции: период «освобождения» и период «обуздания» (П. Сорокин). Сказанного выше достаточно, чтобы дать представление о великом множестве различных ритмов и циклов, которые выделялись различными авторами. Все виды циклических концепций исторических и социальных перемен могут быть сведены в следующую схему.

Циклическая концепция исторических и социальных перемен

I. Вечно повторяющиеся идентичные циклы

II. Линейные или спиральные циклы, стремящиеся к определенной цели	Периодичные	Прогрессивные
		Регрессивные
	Непериодичные	Прогрессивные
		Регрессивные
III. Циклы и ритмы, которые не идентичны и не стремятся к определенной цели	Периодичные	
	Непериодичные	

Заключение

Я не намереваюсь обсуждать здесь вышеназванные теории и многие сложные проблемы, связанные с проблемой исторического процесса и социальных перемен, поскольку сделал это в других работах. Здесь же я хотел в виде догмата изложить несколько заявлений, которые, по моему мнению, могут претендовать на научность. Вот они:

Существование постоянно повторяющихся идентичных циклов, будь то эволюция всего мира или история человечества, не доказано. Следовательно соответствующие теории были бы заблуждением.

Существование определенных стабильных и вечных трендов в исторических и социальных переменах также не доказано. Все попытки установить существование такой тенденции провалились. Среди сотен таких трендов, сформулированных разными авторами, я не знаю ни одного, о котором бы — после тщательного научного исследования - можно было бы сказать, что он имеет научную достоверность. Ясно, что могут быть некоторые временные «секулярные тренды» и «тенденции», но многие из них были лишь частицами долгосрочных циклов, и нет гарантии, что все такие тенденции не разделят эту судьбу. Даже такая очевидно явная тенденция как рост человеческого населения на этой планете может быть долгосрочной параболой - по меньшей мере, естественные науки, предсказывающие в будущем охлаждение солнца, кажется, допускают такое заключение, а именно, что параллельно с охлаждением солнца количество жизни и человеческое население должны также сокращаться. Г. Тард в своей утопии очень живо описал этот процесс. В. де Лапуж обрисовал это в терминах науки. Поэтому линейные и эсхатологические теории социально- исторического процесса кажутся скорее спекуляциями, чем научными концепциями. Что касается теорий прогресса или регресса, поскольку они — «ценностные суждения» — они обречены (именно из-за этого самого факта) быть субъективными и, соответственно их логической природе, никогда не могут быть научными констатациями. «Наука всегда говорит в утвердительном и никогда — в сослагательном наклонении, каким изобилуют этические заявления и ценностные суждения», — вполне уместно писал А. Пуанкаре. Таким образом, теории прогресса с их оценками хорошего и плохого, прогрессивного и регрессивного, могут выражать лишь субъективные вкусы их авторов, и ничего больше. Если социология хочет быть наукой точной, ей надо освобождаться от таких ценностных суждений. Из сказанного выше следует, что можно говорить лишь о временном и условном тренде (или тенденции), который, будучи трендом в течение сравнительно короткого периода времени, может уступить место противоположному тренду и таким образом может оказаться частью долгосрочного цикла. С этой позиции социологического релятивизма изучение циклических и ритмических повторяемостей в социальных феноменах является в данный момент одной из наиболее важных задач социологии. Ее нужно двигать вперед всеми средствами, потому что она открывает многие возможности решения наиболее важных социологических проблем. Область повторяющихся феноменов дает возможность понять регулярности социальных процессов: где нет повторений, там нет возможности наблюдать регулярности и, следовательно, формулировать социологические законы или достоверные обобщения. Без таких обобщений самый raison d'etre социологии как номографической науки исчезает. Во-вторых, эта сфера более доступна исследованию причинной зависимости и функциональной взаимозависимости различных социальных феноменов, чем сфера неповторяющихся процессов. В-третьих, повторяющиеся ритмические процессы, по-видимому, наиболее подходят для количественных исследований, что есть конечная цель любой обобщающей науки. Если на этом пути мы сможем получить хотя бы приблизительно верные обобщения, это не должно нас волновать. Мы все еще знаем так мало о «загадочном» мире социальных событий, что любое реальное приближенное знание имеет большую ценность. Если среди указанных выше есть некоторые теории, кажущиеся детскими, это не опровергает другие, которые охватывают сравнительно наиболее достоверные обобщения социальных наук. Изучая все возрастающее количество различных социальных феноменов, повторяющихся время от времени, мы приближаемся к решению проблем того, что в непрерывно меняющемся процессе истории относительно постоянно и что чисто локально, каков темп пере-

мен в различных социальных процессах, какие отношения между двумя или более феноменами случайны и какие действительно причинны. На этом пути социология может все больше и больше трансформироваться в ту реальную «Scienza Nuova» — «Новую Науку», о которой мечтал великий Вико и которую он пытался создать. Насколько я могу судить, социология и социальные науки последние несколько десятилетий двигались в этом направлении. Такое движение, на мой взгляд, следует приветствовать.

Россия и современный мир. Выпуск 4(21), 1998. Стр.3—21.

В. Н. Тростников

МЕТАФИЗИКА РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Коллективная память так же ограничена, как и индивидуальная, поэтому когда с течением времени в нее входит нечто новое, что-нибудь из более старого должно уйти из нее. Действие этого закона лучше всего иллюстрируется тем, что на глазах нашего поколения стала забываться русская революция: воспоминания о ней вытесняются более свежими впечатлениями.

Сначала смолкли рассказы очевидцев — они просто вымерли. Потом тема революции стала уходить из литературы и искусства, где она была когда-то основной. Если нынешние писатели и режиссеры иногда к ней и обращаются, у них получается нечто шаблонное и вторичное — это уже игра в испорченный телефон.

Зато для философа, осмысливающего революцию, пробил звездный час: исчезло основное препятствие, мешавшее ему проводить свой анализ раньше, — накал страстей. Пока воспоминания о революции были животрепещущими, они неизбежно окрашивались в субъективные тона ненависти или восторга, и это был плохой фон для того, чтобы разглядеть ее истинный облик. Сейчас можно взвесить ее на весах логики и фактов, так как никто не будет толкать тебя под локоть и тянуть какую-то из чаш вниз. Давайте же попытаемся это сделать.

Прежде всего нам следует ответить на вопрос: где начало революционного процесса в России?

Кто-то очень верно заметил: революции делаются не потому, что в обществе не происходит желаемых перемен, а потому, что перемены начинаются, но не идут так быстро, как хочется. Начало нашего революционного процесса следует отнести к тому периоду, когда были совершены первые, пусть небольшие и робкие, шаги к осуществлению того требования, которое стало потом главным лозунгом революции. Это требование хорошо известно: освободить угнетенные народные массы. Ради его выполнения и загорелся сыр-бор, никакой иной цели у революционеров не было. Но первые шаги к такому освобождению были сделаны ни кем иным, как императором Александром Павловичем, вся внутренняя политика которого была ориентирована на либерализацию российского общества. Воспитанный швейцарцем Лагарпом в идеях «прогресса», он уже при восшествии на престол в 1801 году дал себе слово добиться в течение своего царствования отмены крепостного права. Для реализации этого замысла он обсуждал его детали на заседаниях «интимного кабинета», а затем поручил Сперанскому приступить к подготовительным преобразованиям российского законодательства. Разумеется, как при любых преобразованиях, общество раскололось при этом на два лагеря: одних они пугали, другим казались чересчур медленными. Из нетерпеливых вышли декабристы, подтвердив вышеприведенную мысль о причинах революций. В самом деле: почему Пестелю так хотелось убить царя? Не потому, конечно, что тот был слишком «правым» — об Александре этого сказать никак было нельзя, - а потому, что он был недостаточно «левым». В общем, не начни царь своих освободительных действий, не вызвали бы они зуд их ускорить у декабристов, те не разбудили бы Герцена, и так далее... Следовательно, победителя Наполеона можно назвать еще и «дедушкой русской революции». Личный духовный подвиг Александра Благословенного не смог остановить череду надвигавшихся событий. В осуществлении крестьянской реформы преемник Александра Первого Николай Павлович справедливо усматривал распад Российской империи. Осуществил ее Александр Второй, и она до такой степени подхлестнула развитие революционного процесса, что остановить его уже ничто не могло. После девятнадцатого февраля двадцать пятое октября стало неизбежным.

Читатель спросит: значит, для предотвращения революции надо было держать землепашцев в крепостной неволе? Ничего подобного. Чтобы не произошло революции, надо было иначе ставить вопрос о крестьянах. Перемены в сельской жизни назрели, и их необходимо было обсуждать, но это должно было быть обсуждение того, как усовершенствовать механизмы землепользования и выработать новые прин-

ципы организации сельского труда. Именно это было ответом на вызов эпохи, и в ответ наверное входило бы переключение крестьянина с отчетности перед помещиком и его управляющим на отчетность перед какой-то менее персонифицированной инстанцией, так что пресловутое «крепостничество» сошло бы с исторической сцены естественно и безо всякого шума. Но акцент был поставлен демагогически: во что бы то ни стало освободить рабов! А ведь эти «рабы» имели уже такую меру свободы, какой не могли даже вместить. Это доказывалось повсеместным наглым поведением крестьян по отношению к своим владельцам, залезанием помещиков в долги к собственным крепостным, откровенно подрывными разговорами на мирских сходках, уклонением тысяч крестьян в разные секты и толки и другими признаками их брожения и разболтанности. К 1861 году главной бедой русского крестьянства была не забитость, а недисциплинированность. И что же делали в этих условиях образованные верхи, чей долг состоит, по Киплингу, в том, «чтобы выучить работать дикарей»? Они соревновались, кто предложит больше свободы этим «дикарям», и соперничество между ними в этой области достигло такого уровня, что когда царь «дал крестьянам волю», радикальным разночинцам показалось этого мало. И они бросили в него бомбу. Повторилась история Александра Первого: не проведи его внучатый племянник своей реформы, не охватил бы Желябова и Перовскую азарт идти дальше и не было бы покушений на его жизнь.

А ведь реформа и так была торопливой, чему виною были неправильно расставленные акценты. Думали только о том, чтобы «дать волю», и всем крепостным возвестили одну и ту же радостную весть: теперь у вас есть воля делайте что хотите. А среди них было от одного до двух миллионов дворовых людей, которые умели лишь развлекать господ и доедать куски с их стола. Ясно, что эти «освобожденные крестьяне» никаким землепашеством заниматься не бросились, а в качестве люмпенов наводнили города, сделавшись идеальным кадром революции.

Итак, русская революция делалась не снизу, как это изображали большевики, желая выглядеть исполнителями воли народа, а сверху. Именно оттуда поступали импульсы, толкающие Россию в либерально-эгалитарном направлении (выражение Константина Леонтьева), на котором ее поджидала катастрофа.

Что же заставило высшие сословия рубить сук, на котором они сидели? Ответить на этот вопрос совсем не сложно, нужно только избавиться от вбитого в нас за семьдесят лет господства марксизма стереотипа, будто история определяется материальными факторами. Нет ничего более далекого от действительности! К истории полностью приложима евангельская фраза «Дух животворит, плоть не пользует ни мало» (Ин. 6, 63). Ход исторических событий зависит не оттого, чем люди питаются и какими орудиями труда пользуются, а оттого, что они думают и чувствуют, от их внутреннего состояния. Объяснять революцию тем, что бедняки голодали и от голода начали бунтовать, наивно и антинаучно. Когда человек голодает, он тратит все силы на поиски пищи, и их не остается у него на то, чтобы бегать по партийным собраниям и заниматься подпольной деятельностью, — это дело сытых. За революцией всегда стоит не физический, а нравственный дискомфорт, некая тоска, а тоска в гораздо большей степени свойственна обеспеченным классам, чем неимущим. По чему тосковали верхи России в предреволюционный девятнадцатый век, чего им недоставало? Русская литература этого «золотого» для нее века отвечает на это совершенно четко: этим катавшимся как сыр в масле верхам не хватало благородной идеи, которой они могли бы наполнить свою жизнь, прикосновения к чему-то высокому. У них был остро ощущаемый ими дефицит духовности, которая, на поверку, нужна человеку больше, чем еда и питье. Она необходима не только образованным, но и самым простым людям, народу, духовность во все времена и во всех странах народ черпал в своей национальной религии. И какой бы примитивной ни казалась нам сегодня та или иная религия, в каждой из них без исключения имелся элемент Откровения, являвший ее ядро. В человеческой истории ни одно из племен не обходилось без религии богооткровенной в той степени, в какой могло вместить, но богооткровенной, — ибо только такая религия способна быть путеводительницей народа. Но в XVIII веке в Европе появилось невиданное племя — его составили люди, объявившие себя «просвещенными». На мировую арену вышла секта, новой религии под названием «прогресс». Однако настоящую религию создать никто из людей ни порознь, ни сообща не может, вот почему эта религия оказалась псевдорелигией — безблагодатной умственной конструкцией, лишенной богооткровенного ядра. Так началась грандиозная драма новейшей истории, метафизическая суть которой сегодня уже поддается расшифровать.

Суть всегда раскрывается в конкретности. А конкретность заключалась в том, что уверовавшая в рукотворный «прогресс» «просве-

щенная» Европа утратила свою религию — христианство с его животворящим началом Богом-Словом, Иисусом Христом. В условиях возникшего дефицита духовности потребовалось иное высшее начало, управляющее жизнью. И тут произошло расщепление. Постхристианская европейская цивилизация дала две ветви. Первая из них процвела в Западной Европе, где быстро перешли на управление цифрой, результатом чего явился капитализм — к его принятию люди там были подготовлены пропитавшей все духом рационализма Реформацией. Вторую ветвь образовал русский царизм. Формально он считался православной монархией, но по существу представлял собой совсем другой тип жизнеустроения, организующим началом которого было усеченное Слово. Русское национальное сознание не полностью отпало от Христа. Из двух заповедей Слова, на которых «утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22, 40), а именно «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душею твоею и всем разумением твоим» (Мф. 22, 37), и «возлюби ближнего твоего как самого себя» (Мф. 22, 39), оно сохранило память только о второй, а о первой забыло.

Всякое человеческое усечение богооткровенной религии есть не что иное, как ересь. Хотя у нас мало кто это понимает, бесспорный исторический факт состоит в том, что в течение последних полутора-двух веков своего существования Российская империя была поражена ересью, которую можно назвать человекобожием. В подлинном христианстве все устроено чрезвычайно мудро: первая заповедь наполняет духовным содержанием вторую, и любовь к ближнему становится настоящей, то есть Божественной любовью. Если же первая заповедь не выполняется, любовь к ближнему оказывается романтической и сентиментальной, а следовательно — фальшивой. Но для человека, находящегося в этой ереси, такая любовь является самым высоким и благородным из всех доступных ему переживаний, поэтому он культивирует ее в своей душе и сообразует с этим культом свои поступки, как его предки сообразовывали их с верой в Бога. Результат, однако, получается совсем другой. Романтизм и сентиментализм как раз и приводят к либерализации и эгалитаризации, что у нас и произошло. Забвение первой заповеди привело также к тому, что в России начался упадок монашеского подвижничества. Монах — это именно тот человек, который живет первой заповедью, любит Бога всеми силами своей души и хочет служить только Ему, для чего и покидает мир. И вот, уже при Екатерине таких людей можно было сосчитать по пальцам, а столетия за два до екатерининской эпохи их насчитывались тысячи! Это имело громадные последствия для нашей Церкви: к ней перестали поступать живительные соки опытного Богопознания, и она становилась все более начетнической и казенной. Люди улавливали это и постепенно теряли к ней уважение, начиная искать духовную пищу в других местах. Наконец произошло неизбежное: тускнеющее усеченное Слово перестало согревать сердце русского человека, и он соблазнился более ярким лжесловом. Случилось предреченное в Евангелии: «восстанут лжехристы и лжепророки» (Мф. 24, 24). Такими лжехристами стали Маркс и Ленин.

Вот что произошло в метафизическом пространстве, спроецировавшись на наш материальный мир величайшим событием двадцатого века — русской революцией. Какой же вывод следует из того, что мы сейчас осмыслили?

Для этого нужно осмыслить и то, что произошло после революции. Поскольку лжецы суть одновременно и человекоубийцы (см. Ин. 8, 44), они, называвшие себя марксистами-ленинистами, в России пролили у нас потоки крови. Потом испугавшись перешли от управления лжеслова к управлению цифры — сменили социализм на капитализм. И сразу же сделали для себя печальное открытие: капитализм отвратителен! Как не согласиться теперь с Николаем Гумилевым, совершенно точно выразившим характер происходившего в революционные годы в России: «для жизни низшей были числа». Не желая жить низшей жизнью, опять начали подумывать о возвращении к социализму, мерзости которого за десять лет успели почти забыться. Но снова увидеть его лицом к лицу, они всплывут в памяти, и наверняка опять захочется от него бежать. Куда же? Обратно к капитализму?

Нет, такое метание между лжесловом и цифрой бессмысленно — оно заведет нас в дурную бесконечность, которую так не любит философия. Но ведь есть способ избежать ее, есть выход наверх — к давно покинутому Слову. Чтобы подняться туда, нужно взять в качестве жизненного компаса Евангелие. Это кому-то может показаться подозрительно простым, но пусть он попробует сделать это — вы убедитесь, что это трудное дело. Однако другого рецепта не существует.

Тростников В. Н. «Метафизика русской революции». «Русский Дом». № 1—98.

С. Н. Трубецкой

РОЛЬ ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИИ

У человека, как и у высших животных, воспитание является органическим продолжением наследственности. Только при помощи воспитательных внушений человек овладевает своими органами и способностями, элементарными и общими знаниями, распространенными в его среде. Его врожденные способности должны быть воспитаны другими людьми, чтобы он сам мог себе их усвоить. Язык, которым он говорит, знания и понятия, которым он учится, закон, которому он подчинен, понятие о Боге, которому он служит и поклоняется, — все содержание его сознания дано ему людьми или через посредство людей. Самая внешняя среда, природа, действует на него через посредство человеческой среды, определяя его антропологический тип в наследственной передаче медленно образовавшейся организации, его культурный тип — в преемстве местных традиций, обычаев и понятий, сложившихся под общим и продолжительным влиянием данных естественных условий. <...>

Мы не хотим отрицать роли личности в истории, мы полагаем, напротив того, что личность может иметь и действительно имеет в *ней общее* значение. В известном смысле все совершается в истории личностью и через личность: только в ней воплощается идея. Но именно поэтому универсальное значение личности и нуждается в объяснении. <...> Прежде всего, историческая личность есть продукт своего общества; она образуется им, проникается его общими интересами. Она *представляет* его органически, воплощает, сосредоточивает в себе известные его стремления, а постольку может и сознать их лучше, чем другие, и найти путь к разрешению назревших исторических задач. <...> Когда известные исторические задачи назрели, когда общественные потребности, частью сознаваемые, частью еще не сознанные отдельными умами, достигают известной интенсивности, когда общественная воля с прогрессивно возрастающею силою тяготеет в определенном направлении, — она, естественно, ищет наиболее приспособленный орган как для своего выражения, так и для своего осуществления. И она, естественно, стремится к органическому средоточию общества, к представителям его власти, дабы внушить им известную задачу, если не определенное решение. <...> Сила государства — в его жизненных принципах, во внутреннем единстве духа, которое обусловливает его политический и культурный строй. Но народная воля не должна пребывать навсегда бессознательной, импульсивной, и народная мудрость — бессловесным инстинктом, который выражается в судорожных рефлексах и диких воплях. Если народ есть живое существо, то это организм высшего порядка, члены которого обладают разумной природой. И вот почему существенной задачей каждого государства является просвещение народа и образование его интеллигенции. <...>

Личность представляет свое общество и свою эпоху. Но этим еще не исчерпывается ее значение. Ибо если бы личность служила только выражению известных общественных стремлений, пассивным органом собирательной воли и сознания, то она не могла бы оказывать существенного влияния на ход событий и на развитие своего общества. <...> Чтобы преобразовывать общество, учить его, способствовать так или иначе его развитию и нравственному улучшению, нужен не только патриотизм, но и ясное сознание правды и добра, крепкая вера в высший идеал. И вот почему, для мыслителя и художника, для религиозного и политического преобразователя всеобщий, истинный идеал не всегда таков, как он признается в его среде. <...>

Итак, признавая общий, необходимый характер исторических событий и внутреннее, разумное единство общего течения истории, мы в то же время признаем за личностью способность представлять свое общество и управлять им. Понятие о первоначальном родовом единстве, об органической коллективности сознания не отрицает, а объясняет нам эту провиденциальную роль личности в истории. Ибо то, что приобретено личностью, становится достоянием рода, в силу ее органической солидарности с ним; дело личности, ее подвиг и творчество имеют общее значение помимо своих внешних, непосредственных результатов. С другой стороны, индивидуальная личность может... вмещать вселенский идеал, познавая всеобщую истину лишь в универсальных, родовых формах человеческого сознания. Только в своей органической солидарности с родом отдельная личность обладает такими формами.

Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. Стр. 557—563.

Чтобы разрешить основные противоречия сознания, нужно сделать его действительно всеобщим, соборным сознанием, осуществить его внутренний идеал. И таким образом вопрос о природе сознания приводит нас к этической задаче. <...> Человек, нравственно оторванный от других людей, живущий собою и для себя одного, очевидно, не может быть нравственным человеком. И наоборот, совершенная нравственность достижима лишь в совершенном обществе.

Благая воля, которая есть основание нравственности, называется любовью. Всякая мораль, основанная на чем-либо ином, кроме любви, не есть истинная мораль и безнравственна в своем корне. Любовь же предполагает любящего и любимого и в своем совершенном осуществлении есть союз любящих. Полнота любви, высший идеал нравственного блага, есть совершенная полнота, свободное и нераздельное единство всего любимого. И в этом смысле можно сказать, что совершенная любовь осуществима лишь в совершенном обществе. Любовь не может и не хочет быть одна; она *есть альтруизм* и внутренне предполагает *друга*, ищет его, а не себя. Абсолютная божественная любовь есть, по учению христианства, та любовь, которая от века рождает себе *возлюбленного*, любит в нем и через него, — любовь, которая может наполнить и оживить самое ничтожество, создав все из ничего в своем творческом экстазе. <...>

Нравственный закон *требует* действительного осуществления полной идеальной солидарности: мы *должны* признавать и любить ближнего, как себя самих, полнота правды *должна* быть нашей целью. Определяясь к действию частными побуждениями и причинами, человек не может быть истинно нравственным и свободным. Он освобождается лишь в истинной любви, где его воля определяется идеальною полнотою правды. Нравственный закон есть сознание этой еще не исполненной правды, сознание долга перед самим собой, перед всем существующим, перед самою Высшею Правдой. Этот закон, в одно и то же время внутренне присущий человеку и внешний ему, живет в человеке и судит его. И чем глубже входит человек в свою совесть, тем больше проникается он благоговением перед идеальным содержанием этого закона и сознает все свое несоответствие, все свое противоречие с ним — во всяком деле, внешнем или внутреннем, во всяком отношении. Он не может уйти от закона, удовлетворить ему каким бы то ни было подвигом. И чем глубже сознает человек зло своей природы, тем сильнее в нем потребность к оправданию, искуплению и примирению с Высшей Правдой. Вместе с тем он сознает, что конечного примирения и оправдания он не может достигнуть сам собою, ибо он должен искать его лишь в *совершенной любви.* Только совершенная любовь может оправдать человека, — полнота всеобъемлющей любви. Но эта любовь, полная и совершенная, заключающая в себе больше, чем все, не есть природный инстинкт человека или личный подвиг его воли, а *благодать*, независимая от него и вместе дающаяся ему.

Мы не можем и не хотим доказывать эту благодать умозрением: она не принимает внешнего свидетельства. Но таков, во всяком случае, исторический ход нравственного развития: любовь, как инстинкт, есть эмпирический факт; любовь, как долг, есть нравственное требование нашей совести; любовь, как благодать, есть высший религиозный идеал человека, предмет нашей веры. Когда человек сознал свой грех, когда он осудил себя перед законом своей совести, перед высшим идеалом вселенской правды, он жаждет оправдания. И так как он не может оправдаться и освятиться своими личными подвигами и делами, ему остается поверить в любовь, — *поверить совершенной, всепрощающей любви*, которая искупляет и примиряет нас с собою. Самая эта вера есть уже дело любви и вместе сознается верующими, как явление благодати. Вера есть не легкое, а трудное дело.

Если истинно веруешь в совершенную любовь, то нельзя не любить на деле; иначе веры нет. Совершенная любовь есть единство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех. Но такая совершенная, божественная Любовь не может быть осуществима в каком-либо естественном человеческом союзе: царство ее не от мира, она предполагает *совершенное* общество, богочеловеческий союз или *Церковь.* — Поверив в Любовь и в ее искупление, мы должны любить вместе с нею. Сознав ее конечную цель, мы должны работать над этой целью, достигаемою в нас, — над строением совершенного богочеловеческого общества. И если всякое доброе дело приближает нас к этой цели, то познание универсальной цели человечества, предзаложенной в самом его сознании, ставит нам общественную задачу и приводит нас к великому вопросу о совершенном обществе.

Там же. С. 586—592.

Г. П. Федотов

Начиная свои беседы с читателем о русской культуре, надо условиться, о чем будет речь, чтобы в дебрях частностей не исчезла главная тема. Русская культура, о которой мы будем говорить на этих страницах, это не великое ее прошлое, уже отошедшее в историю. Революция провела между этим прошлым и будущим резкую грань. В сущности, в осмыслении этой грани и состоит наша задача. Будущее скрыто от нас, но именно к нему устремлены наши взоры. Невозможность предсказаний особенно ясна на явлениях духовной культуры. Если это культура, заслуживающая этого имени, то творчество — творчество нового — составляет самое определение ее. Но творчество свободно, не предопределено и, следовательно, непредвидимо. Попробуйте предсказать заранее научное открытие, не говоря уже о художественном произведении. Чем выше оно, тем неожиданнее, удивительнее, чудеснее. Задним числом пытаются «объяснить» его. Но в сущности не идут дальше общего его фона, обстановки, в которой оно увидело свет. Его рождение — богочеловеческая тайна.

Но всякое создание культуры имеет этот общий фон, который состоит из традиций, из соединенных усилий народа, из «общего дела». Взятая из большой дали, культура обнаруживает единство - по крайней мере, единство направленности. Так, мы можем сказать, даже читая в переводах: это русский автор, это французский. Лишь об этих общих чертах, общих предпосылках национального стиля и может говорить историк. Лишь в этом общем завтрашний день продолжает вчерашний; здесь возможно если не предвидение, то ожидание.

Русская литература — и русская культура в целом — до революции имела свою направленность. Она обращала к будущему свои определенные вопросы. Но эта нить резко оборвана. Возможно ли связать ее узлом в той точке (1917 г.), где она оборвалась? Я этого не думаю. Признаюсь в своей слабости. Будучи решительным противником политической реставрации, я ничего не имел бы против реставрации культурной. Со всеми своими недостатками, даже пороками, культура старой России мила мне, как и всем людям моего поколения. Нам, привыкшим к ее приволью и благородству, трудно дышать в другом воздухе. Но надо смотреть правде в глаза: мертвого не воскресить. Не переставая помнить о нем всегда с грустью и нежностью, мы должны жить уча живого, для тех детей и внуков, которые, может быть, мало радуют нас, но в которых живет наш род, живет Россия. Будущее России сейчас уже связано не с тем поколением, которое было застигнуто войной 1914 года, а с тем, которое воспитано октябрьской революцией. О, конечно, и ему предстоит пережить много кризисов, много духовных переломов. Но едва ли оно будет выкорчевано с корнем, как наше. Во всяком случае, совершенно не видно, что могло бы сменить его. Ибо это поколение — вся Россия.

Но, разумеется, историк знает, что, как ни резки бывают исторические разрывы революционных эпох, они не в силах уничтожить непрерывности. Сперва подпочвенная, болезненно сжатая, но древняя традиция выходит наружу, сказываясь не столько в реставрациях, сколько в самом модернистском стиле воздвигаемого здания. Однако старина эта бывает не похожа на недавнее, только что убитое прошлое. Из катастрофы встают ожившими гораздо более древние пласты. Можно сказать, пожалуй, что в человеческой истории, как в истории земли, чем древнее, тем тверже: гранит и порфир не легко рассыпаются. Вот почему, не мечтая о воскрешении начал XIX века, мы можем ожидать — и эти ожидания отчасти уже оправдываются — воскрешения старых и даже древних пластов русской культуры. Октябрьское поколение не помнящих родства было бы бессильно что-либо создать, если бы в нем — и в нем также! — не жил гений народа. Вот почему необходимо иметь всегда перед глазами этот фон тысячелетней истории, на котором выделяются взбунтовавшиеся против него, но уже усмиряемые им «октябристы». Эти соображения определяют направление наших поисков. Мы ищем предпосылок будущей культуры России в ее настоящем, стараясь уяснить его в свете прошлого.

Первой предпосылкой культуры является сам человек. Мы жадно вглядываемся в черты нового человека, созданного революцией, потому что именно он будет творцом русской культуры. Вглядываемся — и не узнаем его. Первое впечатление — необычайная резкость происшедшей перемены. Кажется, что перед нами совершенно новая нация. Спрашиваешь себя с волнением и даже мукой: полно, да русский ли это человек? Перебираешь одну за другой черты, которые мы привыкли связывать с русской душевностью, и не находишь их в новом человеке. И вместе с тем сколько новых качеств, которые мы привыкли видеть в чужих, далеких национальных типах. Что осталось от «святой» и от «вольной» Руси, но также и от Обломова, от «мальчика без штанов» и от всех положительных и отрицательных воплощений рус-

ского национального лица? Мы привыкли думать, что русский человек добр. Во всяком случае, что он умеет жалеть. В русской мучительной, кенотической жалости мы видели основное различие нашего христианского типа от западной моральной установки. Кажется, жалость теперь совершенно вырвана из русской жизни и из русского сердца. Поколение, воспитанное революцией, с энергией и даже яростью борется за жизнь, вгрызается зубами не только в гранит науки, но и в горло своего конкурента-товарища. Дружным хором ругательств провожают в тюрьму, а то и в могилу, поскользнувшихся, павших, готовы сами отправить на смерть товарища, чтобы занять его место. Жалость для них бранное слово, христианский пережиток. «Злость» — ценное качество, которое стараются в себе развивать. При таких условиях им не трудно быть веселыми. Чужие страдания не отравляют веселья; и новые советские песни, вероятно, не звучат совершенно фальшиво в СССР:

И нигде на свете не умеют,
Как у нас, смеяться и любить...

Мы привыкли считать, что русский человек отличается тонкой духовной организацией (даже в народе): что он «психологичен», чуток, не переносит фальши. Недавние заграничные гастроли Художественного Театра показали всему свету, что талантливейшие русские артисты разучились передавать тонкие душевные движения. Самое замечательное, что в этом нет ничего нарочитого. Они хотели бы дать психологическую драму, хотели бы сохранить наследие Станиславского, они еще учатся у старых учителей. Но жизнь сильнее школы. Выйдя из нового поколения, они приносят с собой его бесчувственность, которая не исключает, конечно, художественной одаренности.

Мы привыкли считать, что русский человек индивидуалист-одиночка, не способный к организации и общему делу. Наши большие люди всегда бунтари и чудаки, идущие своим путем, не подчиняющиеся социальной дисциплине. О чем же говорит техника новых русских актеров, спортивных команд, певческих хоров? Великолепные массовые сцены, слаженность действий, изумительная четкость коллективных движений — при сравнительной бедности личных талантов. Нет гениев, но много талантов, и таланты эти раскрываются в коллективе. Да ведь это почти торжество немецкой «умеренности и аккуратности», хотя и в боевых, военных темпах. Русский народ оказывается народом солдат, а не партизан, команд, «Экип», а не искателей, одиночек, бунтарей.

Этот ряд противопоставлений можно было бы продолжить далеко. Оставлю пока без проверки, насколько основательны наши ходячие представления о нас самих. Мы привыкли, как и все народы, глядеться на себя в кривое зеркало. Но факт несомненен: все характеристики русской души, удобные в прошлом, отказываются служить для нового человека. Он совершенно другой, не похожий на предков. В нем скорее можно найти тот культурный тип, в оттолкновении от которого мы всегда искали признак русскости: тип немца, европейца, «мальчика в штанах». Homo Europaeo-Americanus. Это вечное пугало русских славянофилов, от которого они старались уберечь русскую землю, по-видимому, сейчас в ней торжествует. Такое первое впечатление, которое, конечно, нуждается в поверке.

Самый факт необычайно резкого перелома не подлежит сомнению. Не далеко искать и причины его резкости и глубины. Сама по себе революция — и какая! — не могла не перевернуть национального сознания. Ни один народ не выходит из революционной катастрофы таким, каким он вошел в нее. Зачеркивается целая историческая эпоха, с ее опытом, традицией, культурой. Переворачивается новая страница жизни. В России жестокость революционного обвала связана была к тому же с сознательным истреблением старого культурного класса и заменой его новой, из низов поднявшейся интеллигенцией. Второй источник катастрофы — хотя и совершенно мирный — заключается в чрезвычайно быстром процессе приобщения масс к цивилизации, в ее интернациональных и очень поверхностных слоях: марксизм, дарвинизм, техника. Это, в сущности, процесс рационализации русского сознания, в который народ, т. е. низшие слои его, вступил еще с 60-х годов, но который, протекая сперва очень медленно, ускорялся в геометрической прогрессии, пока, наконец, в годы революции не обрушился настоящей лавиной и не похоронил всего, что сохранилось в народной душе от московского православного наследия. Двадцать лет совершили работу столетий. Психологические последствия таких темпов должны быть чрезвычайно тяжкими. Прибавьте к этому и третье, неслыханное и небывалое в истории осложнение: тоталитарное государство, которое решает создать новый тип человека, опираясь на чудовищную монополию воспитания и пропаганды и на подавление всех инородных влияний. Эта задача удалась — по крайней мере, в отрицательной части: новая интеллигенция, прошедшая через советскую школу и давно уже оттеснившая остатки старой во всех областях

культуры и жизни, совершенно не похожа на старую и на тот «старый» народ, из недр которого она вышла. Новый человек: Europaeo-Americanus.

Что же, значит ли это, что Россия умерла? Что СССР, союз восточноевропейских народов, лишен какой бы то ни было русской национальной окраски, и нельзя уже в будущем говорить о русском народе, как носителе особой национальной культуры? Заключение поспешное, но вопрос ставится именно так. Как ни дико это звучит для нашего уха, но мы должны иметь мужество смотреть прямо в лицо будущего. Нации не вечны. Тысячелетие, может быть, не слишком ранний срок для смерти нации, хотя мы не знаем никаких законов, определяющих длительность ее жизни. Поищем аналогии в истории — не для того, чтобы грубо применять их к России, но хотя бы для того, чтобы освободиться от предрассудков, от все еще не изжитых, несмотря на все катастрофы, оптимистических иллюзий XIX века.

Аналогии бывают разные. Есть и очень успокоительные. Каждая нация проходит через глубокие кризисы, которые радикально меняют ее лицо. Оставаясь в пределах XIX века, как изменилось, и при этом не раз, лицо Германии! Германия романтизма. Германия Бисмарка и Германия Гитлера — кажутся совершенно разными нациями. Русский роман XIX века («Дворянское гнездо») сохранил нам трогательный образ немца: прекраснодушного, чистого сердцем, немножко смешного в своей наивности, преданного музам и мечтам. То было время (или реминисценция времени), когда немец в политике играл роль смешного «Михеля» и раздробленная Германия удовлетворяла свое честолюбие единственно в сфере духа. Столетие от Лессинга до Гегеля, в самом деле, венчало Германию королевой европейской мысли. За элитой мудрецов и поэтов стоял народ — трудолюбивый, честный, лояльный, добродушный. Двадцать лет (1848—1870), и Михель создает империю. Романтические мечты молодости сданы в архив. Трезвый, практический, с волевым упорством и методичностью он борется за производство, строит великую науку, колоссальную индустрию, могущественное государство. Надо всем начинает доминировать «воля к власти». Это путь, который в годы великой войны русская интеллигенция грубовато окрестила: от Канта к Круппу. Четыре года (1914—1918) сверхчеловеческого напряжения, и бисмарковский немец погиб. Его сменил немец Гитлера. Неврастеник, фантазер, разучившийся работать методически и отдавшийся во власть фантастической грезы. Судороги насилия он принимает за выражение силы и манию величия за национальное самосознание. Теперь он презирает интеллектуальный труд и живет лишь пафосом войны. Из всего великого прошлого Германии ему импонирует только «белокурый зверь» первобытного язычества. Как связать воедино эти три образа Германии? Признаемся в своем бессилии. Ясны те связи, которые идут от дедов к отцам и внукам: Германия Бисмарка живет капиталом мысли и трудолюбия, накопленным Михелем. Гитлер взял от отцов «волю к власти» и от дедов романтику иррационального. Но, глядя со стороны, эти три человеческих типа кажутся не имеющими ничего общего. Нужно время, которое успокоит бурю и выявит длительные, устойчивые черты на лице нации. Если... если только нация не погибнет. Т. е. не разрушится до конца то глубокое и неопределимое единство, которое мы называем немецким народом.

Но пример Германии скорее говорит — хотя и без особых убедительных доказательств — о прочности национального организма, переживающего бурные катастрофы и болезни роста. Однако судьба современной Европы может навести и на более пессимистические мысли о жизни и смерти наций. Можно говорить о постепенном выветривании национального своеобразия почти у всех великих западных наций. Современная культура все более сливает многообразие европейских типов в один — европейский. Странно говорить об этом в эпоху обостренного национализма, когда народы Европы все повернулись спиной друг к другу. Но ненависть разделяет часто кровных братьев, ненавидят чаще свое, домашнее, современная национальная ненависть является отражением внутренних политических страстей. Ненависть направлена на народы фашистские, демократические, коммунистические, т. е. в конце концов на внутренних врагов; на тот политический тип, который хотят истребить в своей собственной стране. Прибавьте противоречия интересов, действительные или мнимые, между государствами (а это не то же, что нации), психологию страха, злопамятства, реванша или самозащиты. Среди сил, разделяющих Европу, я не вижу противоречий национального духа. Вот уже целое столетие, как этот национальный дух разлагался капиталистической научной культурой, общей всему Западу. Более всего денационализации подверглись те классы, которые были носителями новой цивилизации; торгово-промышленная буржуазия, ученая и культуртрегерская интеллигенция, артистическая богема — и, наконец, промышленный пролетари-

ат. Национальное сознание хранилось древней и той большой литературой, которая жила традицией. Борьба между уходящей нацией и торжествующей Америко-Европой не кончена, но победа последней чрезвычайно ускорена революциями последних лет. При этом и лозунги революции безразличны: коммунизм в России и фашизм в Италии (я спрашиваю себя: и расизм в Германии?) имели одинаково денационализирующее действие на подвергшиеся им народы. Все новейшие революции создают один и тот же психологический тип: военно-спортивный, волевой и антиинтеллектуальный, технически ориентированный, строящий иерархию ценностей на примате власти. Этот тип человека есть последний продукт западной цивилизации, продукт перерождения буржуазного индивидуализма. В нем нет ничего русского, немецкого, итальянского. Особенно горестна и даже трагикомична судьба Италии. Италия дольше других наций сохраняла связь с землей, со средневековым прошлым, великим и своеобразным. Капитализм был бессилен стереть его черты. Понадобилась мнимо национальная революция Муссолини, чтобы уничтожить старый, благородный народ и превратить его в «потомка римлян», т. е. в европоамериканца. Характерно это равнодушие, с каким Муссолини разрушает средневековый Рим, чтобы обнажить излюбленные им остатки Рима античного. Но всякому известно, что императорский Рим не имел своей национальной культуры, что между Древним Римом и современной Италией нет ничего общего; что наследие Рима досталось не Италии, а всей Европе, и что, пожалуй, среди всех европейских наций на римское духовное наследие имеет больше прав Франция. Муссолини разрушил Италию совершенно так же, как Ленин Россию и, может быть, как Гитлер Германию.

Но судьба европейских наций еще не решена. Борьба не кончена; силы духовной реакции еще находят себе опору в пробуждении религиозного чувства, в исторической памяти и «регионализме». Воскрешение к жизни стольких малых наций гальванизирует и старые, одряхлевшие. Исход этого драматического процесса не ясен. Но в прошлом мы имеем примеры гибели наций. Среди них можно найти один, необычайно поучительный, — потому что он совершился без катастроф, без завоеваний, с сохранением видимой непрерывности, языковой и политической. У нас видят в языке и государстве чуть ли не исчерпывающую характеристику нации. Ну, так есть или был народ, который сохранил и язык и государство, перестав быть самим собой. Я говорю о греках. Кто серьезно признает в современных греках соотечественников Перикла и Сократа? А между тем литературный язык их чрезвычайно близок к классическому. В Византии писали почти чистым греческим языком, конечно, с легкими переменами в словаре, но не большими, чем это обычно в многовековой истории единого народа. Римская империя, в составе которой жили классические греки со второго века до Р. Х., не была разрушена. Государство, которое мы называем условно Византией, само себя называло Римской империей. А между тем духовный тип византийского грека настолько далек от классического, что их можно просто считать антиподами. Как же, в какой момент времени совершилось перерождение классического типа? Для этого не надо было тысячелетия, процесс совершился гораздо более быстро, хотя и незаметно для современников. В третьем веке по Р. Х. греческая литература (Плотин) еще бесспорно принадлежит классической древности. В пятом веке столь же бесспорно — Византии. Перерождение произошло за одно столетие. IV век был временем принятия христианства и острой ориентации империи. Этих двух чисто духовных факторов было достаточно, чтобы породить новый народ из элементов старого, при полном сохранении государства и языковой традиции. Явление поразительное и угрожающее для современной Европы и России. В особенности для России.

Россия переживает сейчас процесс, совершенно подобный константиновской империи: перемену религии и острую окцидента-лизацию — в масштабе всенародном. Устоит ли в этом перерождении русский национальный тип — и при каких условиях? Вот вопрос, который нас мучит. Ответ на него может дать только будущее. Сейчас ясно лишь, что борьба за русскую душу не окончена. Может быть, она только еще начинается. Опасность несомненна и грозна. Но то живое, что долетает до нас из России, не дает права хоронить ее. Русская литература, как бы ни относиться к ней, все-таки русская, а не европейско-американская. И совсем уже русская — песня, которую там поют. Вот почему нельзя сплеча решать вопрос о гибели или перерождении русской нации, а следует более пристально вглядываться в происходящие там глубокие изменения. Полный смысл этих изменений откроется в будущем. Сейчас мы можем лишь спрашивать себя, какие черты «русскости» погибли, какие сохранились в грандиозной катастрофе старой России.

Какими словами, в каких понятиях охарактеризовать русскость? Если бесконечно трудно уложить в схему понятий живое многообразие

личности, то насколько труднее выразить более сложное многообразие личности коллективной. Оно дано всегда в единстве далеко расходящихся, часто противоречивых индивидуальностей. Покрыть их всех общим знаком невозможно. Что общего у Пушкина, Достоевского, Толстого? Попробуйте вынести общее за скобку, — окажется так ничтожно мало, просто пустое место. Но не может быть определения русскости, из которого были бы исключены Пушкин, Достоевский и столько еще других на них непохожих. Иностранцу легче схватить это общее, которого мы в себе не замечаем. Но зато почти все, слишком общие суждения иностранцев отзываются нестерпимой пошлостью. Таковы и наши собственные оценки французской, немецкой, английской души.

В этом затруднении, — по-видимому, непреодолимом, — единственный выход - в отказе от ложного монизма и в изображении коллективной души, как единства противоположностей. Чтобы не утонуть в многообразии, можно свести его к полярности двух несводимых далее типов. Схемой личности будет тогда не круг, а эллипсис. Его двоецентрие образует то напряжение, которое только и делает возможным жизнь и движение непрерывно изменяющегося соборного организма. Все остальное может быть сведено к одному из этих двух центров. В этом есть извечное насилие над жизнью, но менее грубое, чем в монистических построениях. При более пристальном рассмотрении каждый из центров национальной души представится сам сложным многоединством. Его, в свою очередь, можно разлагать на составные элементы. Пусть это рабочий прием, но себя оправдывающий. Если он не удовлетворяет нашего — очевидно, неосуществимого — томления по духовно-национальному монизму (который может быть явлен лишь в последней гармонии Царства Божия), зато он хорошо объясняет природу исторического движения, драму расколов, кризисов и самую возможность развития.

Если сейчас, в эмиграции, попросить кого-нибудь из рядовых беженцев дать характеристику «русскости», я уверен, что мы получим два прямо противоположных портрета. Стиль этих портретов нередко совпадает с политическим лагерем эмигрантов. Правые и левые видят совершенно иное лицо русского человека и лицо России.

Возьмем левый портрет. Это вечный искатель, энтузиаст, отдающийся всему с жертвенным порывом, но часто меняющий своих богов и кумиров. Беззаветно преданный народу, искусству, идеям, положительно ищущий, за что бы пострадать, за что бы отдать свою жизнь. Непримиримый враг всякой неправды, всякого компромисса. Максималист в служении идее, он мало замечает землю, не связан с почвой — святой беспочвенник (как и святой бессеребренник), в полном смысле слова. Из четырех стихий ему всего ближе огонь, всего дальше земля, которой он хочет служить, мысля свое служение в терминах пламени, расплавленности, пожара. В терминах религиозных, это эсхатологический тип христианства, не имеющий земного града, но взыскующий небесного. Впрочем, именно не небесного, а «нового неба» и «новой земли». Всего отвратительнее для него умеренность и аккуратность, добродетель меры и рассудительности, фарисейство самодовольной культуры. Он вообще холоден к культуре, как к царству законченных форм, и мечтает перелить все формы в своем тигеле. Для него творчество важнее творения, искание важнее истины, героическая смерть важнее трудовой жизни. Своим родоначальником он чаще всего считает Белинского, высшим выражением (теперь) — Достоевского. Не трудно видеть, что этот портрет есть автопортрет русской интеллигенции. Не всего образованного русского класса, а того «ордена», который начал складываться с 30-х годов XIX века.

Однако этот столь юный, последний в русской культуре, интеллигентский слой не лишен совершенно народных корней, — или, точнее, соответствий. Потому что здесь мы имеем дело не с прямым влиянием из народной глубины, а с темной, подсознательной игрой народного духа, которая в судьбе отщепенцев и мнимых апатридов повторяет черты иного, очень глубокого и вполне народного лица. Отщепенцы, бегуны, искатели, странники — встречаются не только на верху, но и внизу народной жизни, среди еще более многочисленного слоя религиозно обеспокоенных, ищущих, духовно требовательных русских людей. В них живет по преимуществу кенотический и христоцентрический тип русской религиозности, вечно противостоящий в ней бытовому и литургическому ритуализму. Эти кенотические силы народной религиозности были освобождены вместе с расколом XVII века, т. е. вместе с утратой церковной цельности. Поиски духовного града начались вместе с сомнениями в безусловном православии московско-петербургского царства. Таким образом, и этот народный тип, столь ярко отраженный русской литературой XIX века, — сравнительно позднее образование — конечно, более старое, чем интеллигенция, но приблизительно совпадающее по времени с империей. Это не значит, что

у него не было истоков в Древней Руси — они были даны в кенотическом типе русской святости, — но в оторванности от почвы, в скитальчестве своем эта духовная формация принадлежит новейшей истории.

Любопытно, что у русской интеллигенции, кроме народной параллели, есть и другая, все отчетливее проявляющаяся к концу XIX века. Это параллель еврейская. Недаром, начиная с 80-х годов, когда начался еврейский исход из гетто, обозначилось теснейшее слияние русско-еврейской интеллигенции не только в общем революционном деле, но и во всех духовных увлечениях, а главное в основной жизненной установке: в пламенной беспочвенности и эсхатологическом профетизме. Это была духовная атмосфера, в своей религиозной глубине напоминающая первохристианство, но, конечно, лишенная центрального стержня веры и потому способная рождать всевозможные, порой изуверско-сектантские уклоны. Русские реакционеры правы, когда сближают интеллигенцию с еврейством. Они лишь извращают историческую перспективу, делая еврейство соблазнителем невинных русских юношей. Нет, орден русской интеллигенции давно сложился и вступил в единоборство с самодержавием, когда начался первый, сперва слабый, приток из гетто, притягиваемый духовным сродством. Это именно сродство заставляет близорукого западного наблюдателя рисовать «ame slave»[1] в типично еврейских чертах.

Если для многих сионистская работа в Палестине кажется делом русской интеллигенции, то Шпенглер — конечно, ненавистник ее — видит в кружках русской интеллигенции продолжение духа и традиции талмудистов. Да, был такой «особенный еврейско-русский воздух», о котором один еврейский поэт сказал: «блажен, кто им когда-либо дышал».

И, однако, лишь иностранцу простительно не различать в единстве интеллигентско-сектантского типа славянские и семитические черты. Белинского не примешь за еврея, и о еврействе Достоевского Толстой, конечно, говорил в самом метафорическом смысле. Различие тонкое, но ощутительное, — скорее в стиле, в эстетической оправе, чем в этическом содержании; каковы и все почти национальные различия. Родство интеллигенции с народным сектантством — факт более первичный и сам по себе достаточный для того, чтобы этот интеллигентский тип сделать одной из исторических формаций русской души.

Я думаю, многие, и даже не из правых кругов, откажутся видеть в этом интеллигентском типе самое глубокое выражение русскости. И

[1] Душа раба *(фр.)*.

мне самому, когда я на чужбине стараюсь вызвать наиболее чистый образ русского человека, он представляется в иных чертах. Глубокое спокойствие, скорее молчаливость, на поверхности — даже флегма. Органическое отвращение ко всему приподнятому, экзальтированному, к «нервам». Простота, даже утрированная, доходящая до неприятия жеста, слова. «Молчание — золото». Спокойная, уверенная в себе сила. За молчанием чувствуется глубокий, отстоявшийся в крови опыт Востока. Отсюда налет фатализма. Отсюда и юмор, как усмешка над передним планом бытия, над вечно суетящимся, вечно озабоченным разумом. Юмор и сдержанность сближают этот тип русскости всего более с англосаксонским. Кстати, юмор, говорят, свойствен в настоящем смысле только англичанам и нам. Толстой и его круг — большой свет Анны Карениной — в Европе только в англосаксонской стихии чувствуют себя дома. Только ее они способны уважать. Но, конечно, за внешней близостью скрывается очень разный опыт. Активизм Запада — и фатализм Востока, но и там и здесь буйство стихийных сил, укрощенных вековой дисциплиной.

Мы должны остановиться здесь, не пытаясь утончать нравственный облик этой русскости. Вообще, мне кажется, следует отказаться от слишком определенных нравственных характеристик национальных типов. Добрые и злые, порочные и чистые встречаются всюду — вероятно, в одинаковой пропорции. Все дело в оттенках доброты, чистоты и т. д., в «как», а не «что», т. е. скорее в эстетических, в широком смысле, определениях. Добр ли русский человек? Порою — да. И тогда его доброта, соединенная с особой, ему присущей, спокойной мудростью, создает один из самых прекрасных образов Человека. Мы так тоскуем о нем в нашей ущербленности, в одержимости всяких, хотя бы духовных, страстей. Но русский человек может быть часто жесток, — мы это хорошо знаем теперь, — и не только в мгновенной вспышке ярости, но и в спокойном бесчувствии, в жестокости эгоизма. Чаще всего он удивляет нас каким-то восточным равнодушием к ближнему, его страданиям, его судьбе, которое может соединяться с большой мягкостью, поверхностной жалостью даже (ср. Каратаева). Есть что-то китайское в том спокойствии, с какой русский крестьянин относится к своей или чужой смерти. Эта мудрость выводит нас за пределы христианства. Толстой глубоко чувствовал дочеловеческие, природные корни этого равнодушия («Три смерти»). Нельзя обобщать также и волевых качеств русского человека. Ленив он или деятелен?

Чаще всего мы видели его ленивым; он работает из-под палки или, встряхиваясь в последний час, и тогда уже не щадит себя, может за несколько дней наверстать упущенное за месяцы безделья. Но видим иногда и людей упорного труда, которые вложили в свое дело огромную сдержанную страсть: таков кулак, изобретатель, ученый, изредка даже администратор. Рыхлая народная масса охотно отдает руководить собой этому крепкому «отбору», хотя редко его уважает. Без этого жестоко волевого типа создание империи и даже государства Московского было бы немыслимо.

Заговорив о Московском государстве, мы даем ключ к разгадке второго типа русскости. Это московский человек, каким его выковала тяжелая историческая судьба. Два или три века мяли суровые руки славянское тесто, били, ломали, обламывали непокорную стихию и выковали форму необычайно стойкую. Петровская империя прикрыла сверху европейской культурой Московское царство, но держаться она могла все-таки лишь на московском человеке. К этому типу принадлежат все классы, мало затронутые петербургской культурой. Все духовенство и купечество, все хозяйственное крестьянство («Хорь» у Тургенева), поскольку оно не подтачивается снизу духом бродяжничества или странничества. Его мы узнаем, наконец, и в большой русской литературе, хотя здесь он явно оттеснен новыми духовными образованиями. Всего лучше отражает его почвенная литература — Аксаков, Лесков, Мельников, Мамин-Сибиряк. И, конечно, Толстой, который сам целиком не укладывается в московский тип, но все же из него вырастает, его любит и подчас идеализирует. Каратаев, Кутузов, Левин-помещик — это все москвичи, как и капитан Миронов, и Максим Максимович, — пережившие петровский переворот московские служилые люди. Николаевский служака, которому так не повезло в обличительной литературе, представляет последний слой московской формации. Мы встречаем его и на верхах культуры: Посошков, Болотов (мемуарист), семья Аксаковых, Забелин, Ключевский и Менделеев, Суриков и Мусоргский — берем имена наудачу — все это настоящие москвичи. Здесь источник русской творческой силы, которая, однако же, как и все слишком национальное («истинно русское»), не лишена узости. Узость Толстого и Мусоргского может принимать даже трагические формы.

Таковы два полярных типа русскости, борьба которых, главным образом, обусловила драматизм XIX века. В них можно видеть выражение основного дуализма, присущего русской душе. Но это лишь последнее во времени, исторически обусловленное выражение этого дуализма. В культурных напластованиях русской души это ее московский слой и тот последний, «интеллигентский», который рождается с 30-х годов прошлого века. Но этот исторический подход к проблеме русской души сам по себе уже указывает на необходимость выйти за пределы установленного нами дуализма. Между Москвой и интеллигенцией лежит империя. Да и не с Москвы началась Россия. Где же среди нас русский человек империи, русский человек киево-новгородской Руси?

Когда мы, вслед за Достоевским и ориентируясь на Пушкина, повторяем, что русский человек универсален и что в этом его главное национальное призвание, мы, в сущности, говорим об империи. Ни московскому человеку, ни настоящему интеллигенту не свойственна универсальность. Напротив, они отличаются узостью косности или узостью сектантства. Но петровская реформа, действительно, вывела Россию на мировые просторы, поставив её на перекрестке всех великих культур Запада, и создала породу русских европейцев. Их отличает, прежде всего, свобода и широта духа — отличает не только от москвичей, но и от настоящих западных европейцев. В течение долгого времени Европа, как целое, жила более реальной жизнью на берегах Невы или Москва-реки, чем на берегах Сены, Темзы или Шпрее. Легенда о том, что русский человек необыкновенно способен к иностранным языкам, создана именно об этой имперской, дворянской формации. Простой русский человек — москвич, как и интеллигент, — удивительно бездарен к иностранным языкам, как и вообще не способен входить в чужую среду, акклиматизироваться на чужбине. Русский европеец был дома везде.

За два века своего существования он нам знаком в двух воплощениях — скитальца и строителя. Натуры слабые легко бывали раздавлены богатством чужой культуры. Противоречие между всей шкалой оценок старой русской и новой западной жизни рождает скептицизм, поверхностность или преждевременную усталость. Начиная с петиметров XVIII века, «душою принадлежащих короне французской», через Онегиных, Рудиных и Райских — цепь лишних людей проходит через русскую литературу. Еще недавно в них принято было видеть основное течение русской жизни. Это колоссальное недоразумение, род историко-литературной аберрации.

Мы знаем и другой тип русского европейца — того, который не потерял силы характера московского человека, связи с родиной, а иногда

и веры отцов. Именно эти люди строили империю, воевали и законодательствовали, насаждали просвещение. Это подлинные «птенцы гнезда Петрова», хотя справедливость требует признать, что родились они на свет еще до Петра. Их генеалогия начинается с боярина Матвеева, Ордина-Нащокина — быть может, даже с Курбского. Их кульминация падает на век Александра. Тогда они занимали почти все правительственные посты, и между властью и культурой не было разрыва. Пушкин, «певец империи и свободы», был последним великим выражением этого имперского типа. Но он не исчез вполне и после николаевского разрыва между монархией и культурой. В эпоху великих реформ, на короткое время, европейцы опять стали у власти. Мы еще видели «последних могикан» в Сенате, в Государственном Совете, при двух последних императорах, когда, оттесненные от власти и влияния, они хранили свой богатый опыт, свою политическую мудрость — увы, уже ненужную для вырождающейся династии. Но ниже, в управлении и суде, во всех либеральных профессиях, в земстве и, конечно, прежде всего в университете европейцы выносили, главным образом, всю тяжесть мучительной в России культурной работы. Почти всегда они уходили от политики, чтобы сохранить свои силы для единственно возможного дела. Отсюда их непопулярность в стране, живущей в течение поколений испарениями гражданской войны. Но в каждом городе, в каждом уезде остались следы этих культурных подвижников — где школа или научное общество, где культурное хозяйство или просто память о бескорыстном враче, о гуманном судье, о благородном человеке. Это они не давали России застыть и замерзнуть, когда сверху старались превратить ее в холодильник, а снизу в костер. Если москвич держал на своем хребте Россию, то русский европеец ее строил. Но, в сущности, как мы сказали, творческий или трудовой тип европейца вырастал сам на московском корню. Пусть в жизни ему приходилось всего больше бороться с косностью и ленью москвичей, у него с ними была общность нравственного идеала, была общая любовь к родной стране и к ее „душе". История Ключевского и русская музыка были его связью с Москвой. Там, где это выветривалось, европеец превращался в перекати-поле, теряя способность к созидательной работе. При иных условиях он мог превратиться в интеллигента — это верхний, дворянский исток интеллигенции, весьма отличный от демократического. Но пока он стоял на трудовом посту, он был верен России и ее московскому завету служения. Как раз в начале XX века — с особой силой после первой революции 1905 г. — русский европеец, человек культуры начал стремительно разрастаться за счет интеллигенции. Могло казаться, что ему принадлежит будущее. Судьба сулила иное...

Что в русском человеке отнести на долю «удельно-вечевой» Руси? Сознавая всю произвольность и даже фантастичность дальнейшего анализа, решимся все-таки сказать: ту сторону русской натуры, которую мы называем ее «широтой», ее вольность, ее бунтарство — не идейное или сектантское бунтарство, а органическую нелюбовь ко всякой законченности формы. Русское сердце и поныне откликается на древнюю русскую летопись, на «Слово о полку Игореве». Можно смело сказать, что не суровые строители земли, не государственные люди, а князья-витязи, Мстиславы Удалые, викинг Святослав, новгородская вольница говорят всего непосредственнее русскому национальному чувству. Москве не удалось, как известно, до конца дисциплинировать славянскую вольницу. Она вылилась в казачестве, в бунтах, в XIX веке она находит себе исход в кутежах и разгуле, в фантастическом прожигании жизни, безалаберности и артистизме русской натуры. В цыганской песне и пляске эта сторона русской души получает наиболее адекватное выражение. Если порою русский разгул бывает тяжел и мрачен — тут сказались и татарская кровь и московский гнет, — то часто он весел, щедр и великодушен. Таков разгул Пушкина, соединявшего европеизм с русской вольной волей. Много талантливых русских людей стало жертвой своей натуры (Ал. Григорьев), но до сих пор эта черта, если она хоть сколько-нибудь умерена дисциплиной и культурой, неотъемлема от русского гения. «Люблю пьяных», — както против воли вырвалось у Толстого.

Мрачность и детскость и здесь поляризуют русскую вольность. И в детской резвости, в юношеской щедрости, в искрящемся веселье — русская душа, быть может, всего привлекательнее. Нельзя забывать лишь одного. Эта веселость мимолетна, безотчетная радость не способна удовлетворить русского человека надолго. Кончает он всегда серьезно, трагически. Если не остепенится вовремя (по-московски), кончает гибелью — или клобуком...

Возможно ли заглянуть еще глубже в русскую душу, за Киев и Новгород, за грани истории? Снимая, как с луковицы, слой за слоем, культурно-исторические пласты, найдем ли мы в русском человеке основное. Неразложимое ядро? Может быть, вопрос поставлен неправильно. Национальная душа не дана в истории. Этническая психея

служит лишь сырым материалом для нее да и психей этих множество: славяне, финны, тюрки — все отложилось в русской душе. Нация не дерево и не животное, которое в семени несет все свои возможности. Нацию лучше сравнить с музыкальным или поэтическим произведением, в котором первые такты или строки вовсе не обязательно выражают главную тему. Эта тема иногда раскрывается лишь в конце. Может быть, XIX век более национален в этом смысле (как откровение слова), чем Киев или Москва. Нисколько не предполагая, чтобы в славянском язычестве была заложена идея русскости (где здесь отличие восточных славян от южных т. е. русских от болгар и сербов?), стоит все же всматриваться в эту таинственную глубь. Мы лучше всех культурных народов сохранили природные, дохристианские основы народной души. На дне величайших созданий русского слова открывается нечто общее с примитивом народного фольклора. Тютчев, Толстой и Розанов как бы дистиллируют, перегоняя в приборах высокого духовного напряжения, первобытную материю русского язычества.

Где искать ключа к нему? В этой статье мы не можем идти дальше намеков, первых ступеней, ведущих в подземные галереи русской души. Недавно В. В. Вейдле («Совр. Зап.», № 64)[1] пытался нащупать — правильно, по-моему, — эту русскую стихию в родном начале. Русский славянин и в XIX веке еще не оторвался вплоть от матери-земли. Его сращенность с природой делает трудным и странным личное существование. Природа для него не пейзаж, не обстановка быта и уж, конечно, не объект завоевания. Он погружен в нее как в материнское лоно, ощущает ее всем своим существом, без нее засыхает, не может жить. Он не осознал еще ужаса ее безжалостной красоты, ужаса смерти, потому что в нем нечему умирать. Все то, что в человеке есть ценного и высокого, — это общее родное, неистребимое. А личное не стоит бессмертия. Моральный закон личности, ее право на свою совесть, на свое самоопределение просто не существует перед законом жизни. В нравственной сфере это создает этику мира, коллектива, круговой поруки. В искусстве — громадную чувственную силу восприятия и внушения (от Геи-земли), при большой слабости формы, личного, творческого замысла. В познании, разумеется, — иррационализм и вера в интуицию. В труде и общественной жизни — недоверие к плану, системе, организации и т. д. и т. д. Славянофильский идеал — при всем своем сознательном христианстве — весьма сильно пропитан этими

[1] Ср. также мой опыт «Стихи духовные». YMCA-Press, 1935.

языческими переживаниями славянской психеи. Зато и в народном быте она нам дана уже в оцерковленном виде, так что для многих она кажется даже сущностью православия. На самом деле, она ничего общего с христианством не имеет и уводит нас скорее далеко на Восток. Еще шаг, и мы уже в Индии с ее окончательным провалом личности.

Но можно спросить себя: где же в этой исторически-слоевой схеме русской души ее христианский, православный слой? Но все дело в том, что и этот слой не один, и есть столько же типов русского христианства, сколько исторических типов русского человека, а может быть, и еще больше. Если каждый народ по-своему переживает христианство, то и каждый культурный слой народа имеет свой ключ к христианству или, по крайней мере, свои оттенки. Впрочем, в русской душе не приходится говорить об оттенках: все противоречия ее встают в необычайной обостренности. Попробуйте выразить одной формулировкой религиозность преп. Сергия и прот. Аввакума, митр. Филарета и Достоевского. А что, если прибавить сюда православный фольклор и религию Толстого?

Есть мнение, широко распространенное, что русский народ отличается от других народов Европы особой силой своей религиозности. На самом деле, это впечатление объясняется тем, что XIX век застает Россию и Европу на разных актах религиозно-исторической драмы. В России — в народных слоях ее — средневековье удержалось до середины XIX века. Европа XIV—XV столетий представляла бы более близкую аналогию императорской России. Но зато и крушение русского средневековья особенно бурно и разрушительно. В отношении к религии масс и интеллигенции сейчас уже нет заметной разницы между Россией и Европой.

Такова наша схема. Грубая и недостаточная, как и все схемы вообще. Ее можно усовершенствовать, развивая в деталях. Но тогда, пожалуй, лес исчезнет за деревьями. Думается, что для поставленной нами цели — для определения предпосылок дореволюционной культуры историческая схема русского человека плодотворнее, экономичнее «онтологических» или «феноменологических» схем. Ее достоинство, по крайней мере, в том, что она не грешит всегда соблазнительным монизмом.

Теперь мы можем подойти к ответу на основной вопрос: что, какие исторические пласты в русском человеке разрушены революцией, какие переживут ее? Ответ, в сущности, ясен из предыдущего. Истреб-

ление старого культурного слоя и уничтожение источников, его питавших, должно было снять в духовном строении русского общества два самых верхних его слоя. Имперский человек и интеллигент погибли вместе с «буржуазией», т. е. с верхним этажом старого общества. Что касается имперского типа, человека универсальной культуры, то остатки его еще сохраняются в рядах «спецов». С некоторого времени власть спохватилась, что истребление высшего культурного слоя наносит непоправимый урон технике. За оставшимися стариками стали ухаживать. Но в них ценили именно узких специалистов: как выразился один неглупый человек, заколачивали гвозди золотыми часами. Их широкая культура, никому не нужная, даже оскорбительная для нового правящего слоя, доживает в пределах чрезвычайно малых кружков и даже семейств. Новый образованный класс дает исключительно спецов, лишенных часто самых элементарных основ общей культуры (даже грамотности). С другой стороны, никогда, со времен Московского царства, Россия не была отгорожена от Европы такой высокой стеной. Эта стена создана не только цензурой и запретом свободного выезда, но и необычайным национальным самомнением, прямым презрением к буржуазной, «догнивающей» Европе. В этом существенная разница между полуграмотной, технической интеллигенцией Петра и такой же интеллигенцией Сталина... Сталинская повернулась к Европе спиной и, следовательно, добровольно пресекла линию русского «универсального» человека.

Сложнее была судьба интеллигенции в узком смысле слова. Прежде всего этот класс, во всей яркости своего необычайного типа, не дожил даже до революции. После 1905 г. он быстро разлагался, сливаясь с «культурным» слоем. Он не мог пережить крушения политической мистики, профанированной жалким русским конституционализмом; новая блестящая религиозно-философская культура русского ренессанса XX в., лишенная всякого этического пафоса, деморализовала его своими соблазнами. Война вовлекла его в поток нового для него национального сознания. В 1917 г. революционный энтузиазм интеллигенции был подогретым блюдом. Его корни были неглубоки, и объем этой социальной группы — единственной, на которую могло вполне опереться Временное правительство, — очень сжался. Октябрьский переворот ударил по ней всей своей тяжестью. Принципиальные, непримиримые, — они никак не могли принять торжествующего насилия. Неудивительно, что в борьбе с ним они истекли кровью. Уцелевшие были выброшены в эмиграцию, заполнили советские тюрьмы и концлагеря. Немногие сумели приспособиться к условиям советской службы и, превратившись в спецов, утратили постепенно всякое орденское обличие. Мельница звериного быта молола неумолимо. С волками жить, по-волчьи выть. Кто не мог приспособиться, выбрасывался из жизни. Новая интеллигенция, приходящая на смену, органически предана советскому строю, чувствует свою кровную связь с народом и с правящим классом, а потому, даже в оппозиционности своей — скажем даже, предвосхищая будущее, даже в революционной борьбе с властью, — не может переродиться в тот беспочвенно-идейный, максималистический и эсхатологический тип, — не говоря уже об ордене, — который мы называем русской интеллигенцией.

Однако этот погибший русский тип не остался вовсе без преемника. Сектантство и духовное странничество не умерли в народе, как об этом свидетельствует настойчиво безбожная пресса. Революция вызвала к жизни даже новые сектантские — почти всегда эсхатологические — образования. С другой стороны, часть старой интеллигенции нашла свою духовную почву в церкви. Здесь последние остатки разбитого ордена могли утолить свою духовную жажду из того источника, который тайно и породил ее. В церкви они сохранили, конечно, свои психологические черты: беспокойство и максимализм, жажду целостной, святой жизни. Здесь они оказались на одной почве с народным странничеством. Нужно помнить, что духовные границы между церковью и сектантством после революции пролегают иначе, чем прежде. Гонения сблизили, психологически, разные исповедания. То, что осталось от старого ордена, — есть фермент для брожения всей религиозной массы. Но пока эта сила совершенно выброшена из культурного строительства или добровольно ушла из него. Для сегодняшнего дня русской культуры можно считать интеллигентский тип совершенно вымершим.

Остается московский человек с его непреодоленными, в нем живущими предками. Народные массы, из которых продуцируется в советской школе новый человек, до самого последнего времени жили в московском быте и сознании. Самая радикальная идеологическая катастрофа не в силах пересоздать душевного склада. В интернационалисте, марксисте и т. д. — кто бы он ни был — не трудно узнать деревенского и рабочего парня, каким мы помним его в начале века. Как ни парадоксально это звучит, но homo Europaeo-Americanus ока-

зывается ближе к старой Москве, чем к недавнему Петербургу. Парадокс разрешается очень просто. Ново Europaeo-Americanus менее всего является наследником великого богатства европейской культуры. Придя в Европу в период ее варваризации, он усвоил последнее, чрезвычайно суженное содержание ее цивилизации спортивно технически военный быт. Технический и спортивный дикарь нашего времени — продукт распада очень старых культур и в то же время приобщения к цивилизации новых варваров. Москвичу, благополучно отсидевшемуся в русской деревне от двухвековой имперской культуры, не нужно делать над собой никакого нравственного насилия, чтобы идти в ногу с европейцами, проклявшими как раз последние века своей культуры. Удивительнее может показаться легкость религиозного отречения. Но это особая, очень трудная тема. В остальном московского парня нужно было только размять, встряхнуть хорошенько, погонять на корде, чтобы сбить с него старую лень и мешковатость. То, что делала с новобранцем старая казарма, то делает теперь партия и комсомол: тренирует увальней и превращает их в дисциплинированных солдат. Для дисциплины, особенно военной, московский человек дает необыкновенно пригодный материал. Из него строилась старая, императорская армия, лучшая в мире, быть может, по качеству своей «живой силы». Вековая привычка к повиновению, слабое развитие личного сознания, потребности к свободе и легкость жизни в коллективе, «в службе и в тягле» — вот что роднит советского человека со старой Москвой. Москва была не бедна социальными энергиями — скорее наоборот, они заглушали в ней все личное: недаром государственное хозяйство Москвы носило полусоциалистический характер. Теперь Сталин и сознательно строит свою власть на преемстве от русских царей и атаманов. Царь-Пугачевский. Революция не погубила русского национального типа, но страшно обеднила и искалечила его.

Русская вольница, конечно, неистребима. Жила она в царской Москве, живет и в сталинской. Она прошумела бунтом первых лет революции, она кричит о себе разгулом, все время покрывающим основы коммунистической дисциплины, она живет в беззаветной удали русских летчиков, полярных исследователей. Все то, чем красна сейчас русская жизнь и русское искусство, напоминает о героических веках русского прошлого. Русская вольность — не то, что свобода, но она спасает лицо современной России от всеобщего и однообразного клейма рабства. Натуры сильные ищут и находят выход своим силам. Наличие этих сил может давать надежду — сейчас еще далекую — на освобождение.

Но сохранились ли самые глубокие — славянско-языческие — пласты русской души? Этого мы не знаем. Могучий процесс рационализации убивает безжалостно все подсознательно-стихийное, засыпает все глубокие колодцы, делает русского человека поверхностным и прозрачным. Но до конца ли? Нет ли таких медвежьих углов, где еще живут старые поверия, не порвалась древняя связь с землей? Ведь сохранилось же знахарство и шаманство, — о чем нам время от времени сообщает советская этнография. Почему же не сохраниться более смутным и тонким комплексам родовой пантеистической душевности? Знаем, что кое-что сохранилось, что недаром пишет Пришвин, кто-то должен сочувственно читать его. Но не знаем, достаточно ли это сохранившееся, чтобы по-прежнему питать большую русскую литературу. Ибо в этом вся значительность этого темного, русского пятна. Исчезнет оно, и русская литература, может быть, навсегда утратит свои подземные ключи, свою глубину. Лишенная чувства формы, она никогда не сможет стать чем-либо, подобным латинскому и французскому гению — культурой законченного совершенства. Ее путь другой. Даже духовная глубина Достоевского приоткрывает карамазовскую и шатовскую глубину — земли...

К сожалению, наш вопрос остается без ответа. И на этом безответном вопросе мы должны поставить точку — или многоточие — в предварительных поисках пореволюционного человека, как основы будущей русской культуры.

Федотов Г. П. Письма о русской культуре // Мыслители русского зарубежья. — СПб.: Наука. 1992. Стр. 394—417.

А. Л. Чижевский

Мир есть сложная система, зависимых переменных, а не музей отдельных явлений, не перечень неподвижных фактов.

В свете современного научного мировоззрения судьбы человечества, без сомнения, находятся в зависимости от судеб вселенной. И это есть не только поэтическая мысль, могущая вдохновлять художника к творчеству, но истина, признание которой настоятельно требуют итоги современной точной науки. В той или иной степени всякое не-

бесное тело, перемещающееся в пространстве относительно земли, при своем движении, оказывает известное влияние на распределение силовых линий магнитного поля земли, внося этим различные изменения и пертурбации в состояние метеорологических элементов и воздействуя на ряд других явлений, развивающиеся на поверхности нашей планеты. Кроме того, состояние солнца, первоисточника всякого движения и всякого дыхания на земле, находится в известной зависимости от электромагнитной жизни мира вообще, и, в частности, от положения других небесных тел.

Не связывает ли это изумительно тонкими, но в то же время величественными связями интеллектуальное развитие человечества с жизнедеятельностью целой вселенной? Мировой процесс, охватывающий все стороны неорганической и органической эволюции, представляет собою явление вполне закономерное и взаимозависимое во всех своих частях и проявлениях. Изменение одних частей, центральных и управляющих, влечет за собою соответственное изменение всех частей, периферических и подчиненных.

Включая человека и его психическую деятельность в область обычных явлений природы, современная наука тем самым дает основания предполагать некоторую зависимость, существующую между проявлениями интеллектуальной и социальной деятельности человека и рядом мощных явлений окружающей его природы. Жизнь земли, всей земли, взятой в целом, с ее атмо-, гидро- и литосферою, а также со всеми растениями, животными, и со всем населяющим землю человечеством, мы должны рассматривать, как жизнь одного общего организма.

Став на такую точку зрения, следует уже a priori допустить, что важнейшие события в человеческих сообществах, охватывающие при участии народных масс целые страны, протекают одновременно с какими-либо колебаниями или изменениями сил окружающей природы. Действительно, всякое массовое общественное событие есть весьма сложный комплекс. Расчленить, разбить этот комплекс на несколько частей, простых и ясных, а затем упростить понимание явлений — вот главнейшая задача естественно-исторического знания.

Нами было произведено исследование хода исторических явлений в связи с периодическою деятельностью солнца.<...>

Анализируя ход каждого события в отдельности и затем сравнивая известные этапы его с аналогичными по времени солнцедеятельности этапами других исторических событий, не трудно было прийти к заключению, что, несмотря на отсутствие какой-либо связи между ними, все они протекают какбы по тождественному руслу, делая в известные моменты аналогичные подъемы, повороты и падения. К этому анализу были привлечены самые разнообразные события всемирной истории, начиная с древнегреческих и римских восстаний и походов и кончая революциями и войнами новейшего времени.<...>

Эпохи концентраций исторических событий совпадают с эпохами максимумов солнцедеятельности; эпохи разряжений совпадают с эпохами минимумов.<...>

За первую и основную измерительную единицу отсчета исторического времени принимается один цикл солнцедеятельности, равный, в ср. ариф. 11 годам.

Социально-психологическая характеристика полного цикла

Побудительным поводом к раздроблению каждого цикла на 4 периода послужили данные, полученные в итоге исследований исторических событий развивавшихся параллельно с соответствующими изменениями солнце-деятельности. <...> Формальные соответствия развития исторических явлений, не имеющих иногда между собою ничего общего ни в пространстве, ни в историческом времени, но обладающих определенным паралеллизмом эволюции, являются побудительною причиною предполагать существование некоторого периодически действующего фактора, стоящего вне зависимости от местных временных или пространственных условий и наделяющего течение разнообразных исторических событий внутренне-обязательной, почти универсальной закономерностью и морфологической тождественностью. Отличительные признаки последней хотя и не стационарны, но подвержены колебаниям лишь в известных пределах.

Синтезируя собранный материал, мы получили для каждого периода историометрического цикла следующие, кратко излагаемые здесь, характеристики, своего рода идеал формы, лежащей в основе каждого историометрического цикла, освобожденного от разнообразных случайностей и поверхностных явлений временного или местного значения.

I. Первый период историометричесного цикла (период минимальной возбудимости).

Характерные черты этого периода следующие: разрозненность масс, индеферентизм масс к вопросам политическим и военным, миролюбивое настроение масс, уступчивость, терпимость и т. д.

Появление этих психологических признаков у исторически действующих масс человечества в первый период цикла сопровождается, обычно, отсутствием желания какой бы то ни было борьбы за идею или право, а потому влечет за собой легкую капитуляцию, сдачу в плен, бросание оружия, бегство с поля битвы и пр.

Такое поведение отдельных индивидов или целых групп принуждает правящие сферы государства к соответствующим мероприятиям: заключению с врагом ряда перемирий и, наконец, мира; капитуляции на тяжких условиях, открытию дипломатических сношений, объявлению нейтралитета, затем к роспуску войск. <...> Устремления человечества в других сферах деятельности также видоизменятся: поток общественной жизни, попадая в русло успокоения и мира, получает возможность приложить свой тихий ход к достижению иных целей, к решению иных проблем. Здесь берет начало духовная деятельность человека, создаются культурные ценности, чистое искусство и наука ставятся в край угла общественной жизни, сменяя собою бурную накипь недавних дней и обесценивая своими достижениями все созданное наспех и непрочно. В период минимума человечество стремится к успокоению, отдыхает от тревог предшествовавших лет и набирает физические силы для неотвратимо приближающейся новой эпохи треволнений.

Исследование исторических событий, имевших место в 1-периоде, позволили установить ряд фактов, согласно которым период минимальной возбудимости способствует:

1) заключению мирных договоров;
2) завоевательным экспедициям не массового характера;
3) капитуляции;
4) оккупации;
5) максимальному сокращению парламентаризма;
6) усилению единовластия или правлению немногих.

II. Второй период историометрического цикла (период нарастания возбудимости).

<...> Уже начало этого периода в исторических сочинениях характеризуется значительно большим подъемом возбуждения масс, чем в период предшествовавший. Единения масс еще нет; только мало-помалу начинают вновь организовываться распавшиеся к периоду минимальной возбудимости партии и группы, намечаются вожди, определяются программы. Сила внушения снова проявляется на массах: государственные деятели, полководцы, ораторы, пресса восстанавливают свое значение. Вопросы, политические и военные, начинают показываться из-за горизонта общественной жизни и постепенно обостряются.

Тенденция к персеверации однородных мыслей замечается повсюду, заполняя собою умственную деятельность масс. Помимо воли индивидов, сосредоточение на однородных военных или политических темах, при наличии, конечно, к тому располагающих причин, постепенно возрастает; идеи, обращающиеся в массах, начинают доминировать.

Еще в разрешении важных государственных вопросов замечаются колебания и нерешительность, еще выводы не созрели окончательно, но уже могут греметь приготовления к войне, международное положение осложняется. Однако еще не решаются выступать в открытую борьбу или объявлять войну: еще медлят, ожидая подходящего момента и предчувствуя его походу постепенного нарастания общего возбуждения масс. Действительно, вскоре, через год, два, а иногда и меньше, берет вверх единодушное требование масс, направленное на решение тех или иных вопросов. Теперь даже лица, стоящие вдали от военных или политических дел, бывают принуждены присоединить себя к той или иной политической или военной группе.

В конце второго периода, который постепенно может принять бурный характер и обнаружить нетерпение и нервность народных масс, мы замечаем одно из самых важных явлений военно-политической жизни сообществ, а именно: стремление к соединению различных народностей, составляющих данное сообщество, в целях защиты или нападения, и слияние различных политических группировок для противодействия другим политическим группировкам.

Значение этого периода заключается в том, что он полагает основу дальнейшему развитию исторических событий на протяжении данного цикла в данном человеческом сообществе и, отчасти, даже предрешает их ход в период максимальной возбудимости.

Рассматриваемый период не всегда и не во всех человеческих сообществах занимает одинаковый промежуток времени; длительность или краткость его определяются состоянием солнцедеятельности — с одной стороны и многообразием политико-экономических и пр. факторов с другой. Кроме того, данный период принимает, в зависимости от тех же причин, различные формы проявления.

В течение второго периода следует различать три главных фазы в порядке постепенного их развития:

1) возникновение в массах идей;

2) группировка идей, и

3) выявление одной основной идеи в массах данного человеческого сообщества к начальному моменту III периода.<...>

III. Третий период историометрического цикла (период максимальной возбудимости).

Это главный этап развития каждого цикла, разрешающий всемирно-исторические проблемы человечества и основополагающий новые исторические эпохи. Он побуждает человечество к величайшим безумствам и величайшим благодеяниям: он воплощает идеи в жизнь путем пролития крови и лязга железа. Если бы мы пожелали дать сравнительно-историческую характеристику этого периода, нам пришлось бы повторить главнейшие события всемирной истории: все они, как показали произведенные сопоставления деятельности солнца и человека, происходили в эпохи напряжения активности первого. В этом периоде имели место величайшие революции и величайшие столкновения народов, начинавшие новые эры в жизни человечества и оправдывавшие этим страшную формулу Гераклита Темного: «Polemos panton esti pater kai basileus» — война отец и царь всего. Параллелизм деятельности двух удаленных одно от другого веществ — солнечной и мозговой материи — с особенною яркостью и наглядностью проявляется, именно, в течение данного периода.

<...> Мы укажем лишь на те главные факторы, наличие которых в массах обусловливает собою возникновение и развитие решающих событий в человеческих сообществах:

1. Возбуждающее действие на массы народных вождей, полководцев, и т. д.;

2. Возбуждающее действие настроений и идей, обращающихся в массах;

3. Быстрота возбудимости от единства психического центра;

4. Размер территориального обхвата массовым движением;

5. Интеграция и индивидуализация масс.

Никогда влияние вождей, полководцев не достигает такой огромной силы, как в период максимального напряжения пятнообразовательной деятельности солнца. В этот период иногда бывает достаточно одного вовремя сказанного слова или одного жеста, чтобы двинуть целые армии и народные массы. Одно мановение вождя увлекает под знамена разнородные национальности, входящие в состав государства, противоречащие партии, составляющие сообщество. В эту эпоху слово вождя — крылатое слово — делает изумительное дело: его слушают, ему повинуются, а, между тем, целые потоки увещеваний, раздававшиеся в период минимума на каждом шагу, не могли привести к желанному результату. Теперь даже имя вождя, произнесенное вслух, вызывает могучий подъем воодушевления. Массы идут за вождем слепо, не рассуждая, увлеченные омутом острого возбуждения экстаза.

Сила влияния вождей механически выдвигает одаренных личностей над массами, не считаясь с традиционными нормами и установившимися законами. И вот, на верхах массовых движений мы видим величайших военных и политических гениев, каких только знавало человечество, духовных вождей, поборников свободы, основателей различных человеческих ассоциаций. Все они, пробившись сквозь толщу народов, как яркие воплощения устремлений масс данного момента, уже возглавляют их и при их помощи кладут начала новым человеческим образованиям, новым формам социальной жизни, новым видам духовных исканий. Подобные выдвижения, как показывает специальное исследование всеобщей истории, могут совершаться лишь в случае единения масс, а последнее наблюдается исключительно в эпохи и моменты усиленной деятельности солнца.

Не менее важное значение имеют идеи, обращающиеся в массах к периоду максимальной возбудимости. В этом случае влияние изустной агитации, а также прессы может приобрести решающее значение на исход того или иного политического или военного движения.

Период максимальной возбудимости, по справедливости, может быть назван периодом выявления лица народных масс и звучанием голоса народа. Историки становятся в тупик перед фактами, указывающими на то, что идеи, о которых не смели говорить год-два тому назад, теперь высказывались открыто и смело, массы становились нетерпеливее, беспокойнее, возбужденнее; они начинали возвышать голос, требовать и вооружаться. Демонстрации делались злобнее и неприязненнее, народные собрания не протекали мирно: массы властно требовали с мечом в руке признания своих решений; порывы более не сдерживались и, немедля подхваченные массами, вели к ниспровержению всего того, что волновало и тревожило умы. Единичные капризы и выходки тотчас становились законом, и каре предавался всякий,

кто пытался противоречить им; населением овладевала глубокая ненависть к своим врагам, которые предавались истреблению, будучи парализованы каким-то дивным волшебством.

В период максимальной возбудимости иногда бывает достаточно малейшего повода, чтобы массы воспламенились, подняли восстание или двинулись на войну. Даже один слух, пущенный в обращение массам, может повлечь всеобщее волнение и мятеж. То, что в период минимума вызывает обычно спокойное обсуждение, в рассматриваемое время возбуждает массы и влечет восстания, войны, кровавые эпизоды. Массы жаждут движения, войска сдерживаются с трудом, солдаты склонны к мятежу, народ — к анархии. <…> Записки современников свидетельствуют о поразительной быстроте распространения народных восстаний и массовых движений вообще, имевших место в период максимальной возбудимости. <…> Недаром еще Тит Ливий назвал социальные конфликты «заразительным мором».

Помимо быстроты распространения массовых движений, следует отметить также и значительность территориального обхвата. Действительно, восстание, начавшееся где-либо в одном государстве, может, при наличии известных условий, проникнуть и в соседние страны. История знает примеры, когда войны, восстания и другие массовые движения, в небольшой промежуток времени, охватывали огромные пространства — земли многих народов и даже целые континенты.

Основою вышеизложенного является единодушие масс, которое особенно отчетливо обрисовывается в этот период при разрешении каких-либо военных или политических вопросов. Теперь, по одному зову вождя, могут собраться под боевые знамена десятки, сотни тысяч людей, воодушевленных одною мыслью, одним желанием. На месте вражды воцаряется единодушие и общая мысль воспламеняет умы. Это единодушие в период максимального возбуждения способно на чудеса; даже недавние враги и те могут сделаться друзьями, чтобы противостоять вместе сильнейшей и грозной опасности или чтобы решить общий и важный для всех вопрос. В такие моменты отчасти стушевывается национальность, партийность, социальное положение; частные распри затихают и все, кто должен, спешить указанным сборным пунктам. Словом, во имя каких-либо военных предприятий, походов, восстаний и пр. в стране устанавливается полное согласие и мир между противоречивыми и ранее враждовавшими элементами государства. В такие моменты вся страна, как один человек, готова преследовать намеченную цель. Это сознание единства полной солидарности в массах уничтожает все споры и пререкания. Психическое заражение или взаимовнушение достигает своей наивысшей точки, и массы превращаются в собирательную личность, коллектив индивидуализируется.

Это влечет за собою различные явления, свойственные всякой борьбе, и массовые движения обычно претерпевают аномальные уклонения. Иногда разгар борьбы вскрывает всю обширную область человеческого безумия, неуравновешенности и страсти. Стихийные насилия, ожесточение, остервенение, эпилептическое исступление, жажда мщения, эпидемии убийств, паник, погромов, опустошительных набегов, отчаянных битв, массовых истреблений, кровавых бань, а также мятежи, бунтарства, сопряженные с проявлением фанатизма и героизма, достигают своего апогея. Массы и толпы могут ликовать при виде самых ужасных насилий, зверств, убийств. Ими изобретаются мучительнейшие казни. Безумие воплощается в жизнь. То, что считалось невозможным и диким в период минимальной возбудимости, в период максимума вполне может идти рука об руку с моралью и возвышенностью преследуемых идеалов. Перед этими порывами и проявлениями как масс, так и отдельных индивидов, вследствие необычайного состояния психического возбуждения, должны заглохнуть чувства опасности, самосохранения, даже инстинкт.

Таким образом, подготовляется почва для решения вопросов всемирно-исторического характера. Эта почва, на которой воздвигаются системы человеческих сообществ. Здесь происходят события, едва ли имеющие равных себе в прочих периодах историометрического цикла. Мы констатируем факт, что величайшие революции, войны и прочие массовые движения, созидавшие системы государств, полагавшие начало поворотным пунктам истории и колебавшие жизнь человечества на территориях целых материков, стремятся совпадать с эпохою максимального напряжения солнцедеятельности и развить наивысшую интенсивность в моменты его наивысших напряжений.

Исследование исторических событий, имевших место в III периоде, позволило установить ряд фактов, согласно которым период максимальной возбудимости способствует:

1) объединению масс;

2) выдвижению вождей, полководцев, государственных деятелей;

3) торжеству идей, поддержанных массами;

4) максимальному развитию парламентаризма;
5) демократическим и социальным реформам;
6) народовластию, и ограничению единовластия;
7) восстаниям и смутам, бунтам, мятежам, революциям;
8) войнам, походам, экспедициям;
9) эмиграциям, переселениям, гонениям и др. вспышкам массовой деятельности человека.<…>

IV. Четвертый период историометрического цикла (период падения возбудимости).

Период падения возбудимости в историко-психологическом отношении не менее интересен, чем предшествовавшие ему периоды. Он может также изобиловать крупными событиями, но, обычно, в этом периоде лишь завершаются те из них, которые возникли далее.

Период падения возбудимости является как бы отголоском предшествовавшего ему бурного периода борьбы, волнений, высшая степень напряженности которых уже миновала, и чувствуется общая потребность в успокоении и мире. Если идет война — жар ее мало-помалу угасает, наблюдается вялость в военных действиях, темп их замедляется.

Теперь впервые начинает ощущаться пресыщение войною, грабежом, кровью. Соблюдение военных обязательств, договоров перестает быть необходимым; союзные страны не дают боевой поддержки; сепаратизм начинает появляться все чаще и чаще; военные союзы распадаются.

<...> Вожди, полководцы, ораторы теряют те силы, которые в предшествовавший период сковывали массы и принуждали их к повиновению. Массы уже с трудом подчиняются внушению.

Вновь возникшие войны или восстания не разгораются, а быстро утихают, заканчивать миром на снисходительных условиях. Если годом или двумя ранее и можно было бы поднять восстание теперь это не удается и все попытки ни к чему не приведут. <...>

Понижение степени единодушного общения масс вызывает споры и разлад в коллективах, союзах, государствах. Последнее обстоятельство делает все человеческие группировки небоеспособными и нерешительными.

<…> Народные собрания и представительства разгоняются без протеста, восстания подавляются с легкостью, войны не разгораются, и мирные переговоры механически вызываются депрессивным состоянием масс, чему зачастую способствует физическое истощение и усталость.

Такова в кратких чертах морфологическая тождественность всех исторических циклов — «универсальные» смены поведения действующих масс человечества в течение каждого историометрического цикла.

Из книги: А. Л. Чижевский. «Физические факторы исторического процесса». Калуга, 1-я Гостиполитография, 1924 г.

* * *

<...> Процесс развития органического мира не является процессом самостоятельным, автохтонным, замкнутым в себе, а представляет собой результат действия земных и космических факторов, из которых вторые являются главнейшими, так как они обусловливают состояние земной среды. В каждый данный момент органический мир находится под влиянием космической среды и самым чутким образом отражает в себе, в своих функциях перемены или колебания, имеющие место в космической среде. <...>

Чижевский А. Л. «Земное эхо солнечных бурь». М.: Мысль, 1976. Стр. 31.

* * *

<...> Живая клетка представляет собой результат космического, солярного и теллурического воздействий и является тем объектом, который был создан напряжением творческих способностей всей Вселенной. И кто знает, быть может, мы, «дети Солнца», представляем собой лишь слабый отзвук тех вибраций стихийных сил космоса, которые проходя окрест Земли, слегка коснулись ее, настроив в унисон дотоле дремавшие в ней возможности.<…>

<...> В формировании массовых явлений во всех их планах не могут не участвовать и другие силы космоса, пока еще скрытые от нас нашим неведением. Медленными, но верными шагами наука подходит к разоблачению основных источников жизни, скрывающихся в отдаленнейших недрах Вселенной. И перед нашими изумленными взорами развертывается картина великолепного здания мира, отдельные части которого связаны друг с другом крепчайшими узами родства, о котором смутно грезили великие философы древности. <...>

Там же, стр. 33, 35.

П. Г. Щедровицкий

РУССКИЙ МИР И ТРАНСНАЦИОНАЛЬНОЕ РУССКОЕ

Введение

Сегодня мало кто станет возражать, что в последней четверти XX века в мире происходят кардинальные изменения. Масштабные и интенсивные Перемены захватили не только сферы хозяйства, экономики и политики, но и фундаментальные основы воспроизводства Человека как биологического и антропологического типа, а вместе с тем — практику образования и мышления. Надвигается новая эпоха.

На рубеже веков растет число общемировоззренческих размышлений об итогах уходящего и перспективах надвигающегося столетия. Многочисленные эксперты и аналитики, политики и управленцы, философы и деятели искусства ведут дискуссию о проблемах новой эпохи, называя ее «турбокапитализмом», «постцивилизацией», прогнозируя будущее в терминах «футурошока», «технотронного» или «постиндустриального» общества. Мало согласия в оценке будущего, однако практически все, без различий рас, культур и политических пристрастий, сходятся в том, что существующие сегодня социокультурные институты и технологии управления требуют кардинальной реконструкции.

Перелом драматичен. XX век проблематизировал практически все политические и экономические понятия, сфокусированные вокруг идеи «национального» государства и «народного» хозяйства, единиц, которые уже несколько столетий определяли рамки оценки происходящих изменений и проектирования достойного будущего. Бурными темпами оформляются транснациональные хозяйственно-экономические регионы. Экономические процессы все более и более выходят за границы национальных государств, а национально-государственные границы на наших глазах теряют свой экономический смысл[1]. Не только футурология, но и практическое управление — вплоть до уровня отдельного предприятия — все более и более начинают пользоваться понятиями геоэкономики.

В эпоху интенсивных и быстротечных перемен самая большая опасность таится в концентрации усилий и ресурсов на достижении ложных целей. В свою очередь, постановка ложных целей вызывается к жизни использованием уходящих ценностей, негодных средств и устаревших знаний. Американский философ и футуролог Олвин Тофлер обратил наше внимание на появление новой массовой болезни: боязни будущего. Как показывает анализ опыта уходящего века, человеческое понимание и мышление достаточно консервативны. Даже будучи открыты, новые технологии мышления отторгаются массовым сознанием из страха перед Переменами. Распространенные способы действия в меняющихся обстоятельствах могут длительное время сохраняться неизменными, будучи огороженными стенами непонимания и непринятия. Русский философ В. Лефевр в своих многочисленных исследованиях показал, что человек (и человеческая группа-сообщество) представляет собой «рефлексивную систему», действующую в рамках принятых им самим рамок и превращающую ожидаемое в явь.

Мы знаем, что человеческие сообщества часто утрачивают волю понимать Историю и использовать ресурсы коллективного мышления для действия в новых условиях. Мировое развитие подобно молевому сплаву: сплавщик перескакивает с одного бревна на другое; цена скоординированности и ритма его движений — продвижение Целого и его собственная Жизнь. Великий русский ученый Л. Гумилев посвятил свои работы исследованию границ феномена пассионарности: временного перемещения центра Воли-действовать-в-истории по материалу этнокультурных групп. Переживая события последних десятилетий, мы, русские[1], вынуждены задавать себе вопрос в Исторических рамках: каков смысл процессов, происходящих на территории бывшего СССР?

---

[1] «Турбокапитализм» ставит под угрозу способность государства поддерживать собственный уровень благосостояния и сохранять свое положение в меняющемся мире. Геополитика пространств сменяется геоэкономикой потоков. Понятия автаркии и жизненного пространства лишились всяческого смысла. Социальная легитимность государств все более и более зависит от умения последних сообразовываться с геоэкономическим процессами. Лишь привлекая глобальные технологические и финансовые потоки, государства могут добиться занятости и благосостояния. Напротив, государства с отсталыми товарными экономиками, неэффективными тарифами и барьерами неминуемо вытесняются из мировой торговли и кооперации. Другими словами, рушатся налаженные связи между государствами, территориями и богатством.

[1] «Есть трудность быть русским. Говорить по-русски, даже зваться русским — трудно, и эта трудность все нарастает, громоздится на повседневное, и невозможно жить, не именуя и самому при этом не именуясь. Крушение СССР, утянув в Лету «советское», не вернуло русскому его прежних прав. В этом имени сегодня звучит не столько идентичность, сколько забота об идентичности. В нем нет простодушия, сплошной вызов — именем потерянного достоинства. Фактом стала сама эта потеря, и она больше отличает русского, чем старое имя; отличает, но не роднит...» Из деловой переписки Г. Павловского и С. Чернышева. — В кн.: К возобновлению Русского. — М., 1995.

Сохранилась ли здесь воля мыслить и действовать в историческом масштабе? Каковы возможные цели русского самоопределения?

Отправные точки и Система координат

Важнейшим моментом в процессах целеобразования является выбор рамок. Можно ли сегодня, на рубеже XXI века вести речь в терминах самостоятельного мира экономики в условиях глобализации мирового хозяйства? Можно ли говорить о геоэкономических интересах страны-системы в условиях становления макро-регионов (подобных ЕС или АТР)? Можно ли планировать будущее на языке национального капитала в условиях расширения поля деятельности ТНК и формирования геофинансовых потоков? Эти вопросы выбора точки отсчета предельно драматичны.

Мы исходим из того, что человеческое общество представляет собой рефлексивную полисистему, в которой идеи и представления, используемые людьми для осмысления своего прошлого и проектирования будущего, более реальны, чем фактическое положение дел. Представления есть реальность, а знания суть идеи-силы, влияющие на способы самоопределения и взаимодействия людей. В конечном счете, именно технологии мышления и понимания человеком самого себя и своего места в мире и закрепляющие их идеологии, получившие массовое распространение, становятся ведущим фактором исторического взлета и падения обществ и государств.

Французская буржуазная революция знаменует собой становление новой геокультурной ситуации; новую интеллектуальную и идеологическую формацию. В ее основе лежит идея и идеология развития. XIX век постулировал в качестве направляющей оси мировой истории процессы индустриализации — развития средств деятельности и присвоения благ Природы в целях воспроизводства условий жизни человека. Вместе с тем, будучи качественным изменением и новообразованием, развитие неравномерно[1]. Развитие создает различие. Различие создает богатство, но вместе с тем — и бедность. Следующий шаг развития не столько сглаживает, сколько углубляет и закрепляет разрывы предыдущего, создавая вместе с тем полюса и точки для новообразований следующего поколения. Всякое развитие носит кризисный характер; будучи кризисным (а зачастую катастрофичным), развитие фундаментально неопределенно. Неопределенность порождает страх. Страх оборачивается агрессией.

[1] Неравномерность процессов развития состоит, в частности, в эшелонированном и асимметричном характере распределения последствий и эффектов изменения.

В отличие от XIX, XX век гораздо более критично относится к процессам индустриализации. Римский клуб впервые в артикулированной форме постулирует, что экономическое развитие является системой займов у будущего. В последней четверти XX века ширятся рассогласования между процессами мирового потребления и инфраструктурами управления; между производительными элементами мирового хозяйства и трансрегиональными перетоками ресурсов, товаров и услуг. Нерациональное использование наличных ресурсов на фоне асимметричного взрывоопасного демографического роста в развивающихся странах, резкого увеличения объемов индустриального производства в НИС, повышения вероятности возникновения локальных и региональных хозяйственно-экономических кризисов (как в сфере перепроизводства, так и в области геофинансов) приводит к радикальному усилению проблем[1].

Модели экстенсивного развития исчерпаны. Предметом анализа становится возможность интенсивных форм развития, их предпосылки и обеспечивающие способы мышления и деятельности. На рубеже XXI века, предметом заботы становится не объем производства товаров и не уровень обеспеченности потребления, но способность управлять глобальным производством, потреблением и обращением, воплощенная в качестве самих систем управления[2]. Аналитики развитых индустриальных стран более 30 лет назад обратили внимание на транс-

[1] Конец XX века в не меньшей степени, чем конец XIX, характеризуется ростом трений и конфликтов между странами как новыми субъектами политики и экономики. Ряд аналитиков считает, что сегодня борьба идет вокруг определения списка тех, кто выиграл «холодную войну» (см.: Команданте Маркос. Четвертая мировая война началась // Пушкин», 1998, № 3 (9). Стр. 25—28). Однако чем больше США охватывает азарт победителя в «холодной войне», тем с большими проблемами им приходится сталкиваться. Можно предположить, что реакции на попытки создать моноцентрический мир станут важнейшим моментом мировой политики первых десятилетий XXI века. Югославский кризис демонстрирует борьбу между двумя концепциями мирового процесса в XXI веке: геополитической (которую иногда называют «реалполитик») и культурполитической. К сожалению, влияние геополитических инструментов (военной силы и прямого силового давления) далеко не исчерпан. Новые инструменты, апеллирующие к реальности процессов идентификации и самоопределения отдельных индивидов и групп населения, еще только прокладывают себе путь. Как и раньше, в начале нового цикла индустриальной революции миллиарды людей страдают от урезанных доходов и структурной безработицы. Растет масштаб отклоняющегося поведения, наркомании и терроризма.

[2] См. по этому поводу: Криворотов В. Вверх и вниз по волнам прогресса (в рукописи), 1998; а также: Эра Твайлайт (Twilight). В сумерках третьего тысячелетия // Пушкин, 1998, № 4. Стр. 31—34.

формацию промышленной бюрократии «второй волны» в быстро маневренную группу организаторов-управленцев третьей[1]. Сегодня мы стоим на пороге «четвертой волны»[2].

Решение большей части мировых проблем, на наш взгляд, сегодня оказалось сконцентрировано в сфере управления. Растет уровень специализации организационно-управленческого мышления и деятельности. На смену планированию и организационному проектированию приходит логистика, сценирование и стратегическое управление сложными процессами. Работа управления приобретает кооперативный и командный характер. Технологизация процессов потребления в ориентации на национальные и региональные рынки, характерная для XX столетия, дополняется (а во многом замещается) технологизацией процессов обращения и распределения ресурсов в масштабах мирового хозяйства. Происходит повсеместный переход от иерархической архитектуры систем управления к сетевым принципам и моделям.

Несмотря на многочисленные разговоры о формировании постиндустриальной цивилизации, реальный переход в новую историческую формацию (отношений) остается вопросом отдаленного будущего[3]. Однако сегодня мы продолжаем существовать в рамках индустриальной ойкумены, ведущей свой исторический отсчет от первых мегамашинных цивилизаций великих рек и доминирующей сегодня на планете Земля. Вместе с тем, как мы уже подчеркивали выше, если до

[1] А. Тоффлер сформулировал десять характеристик так называемой «третьей волны». Новые факторы производства: знания безграничны. Неосязаемая стоимость. Индивидуализация производства и потребления: непрерывный поток модификаций товаров и услуг. Рост значения квалификации и специализации. Постоянные инновации. Разукрупнение, мобильные корпорации, команды. Отказ от пирамидальных структур и переход к сетевым. Интеграционные процессы на региональном и мировом уровне. Формирование глобальных инфраструктур и коммуникационных магистралей. Каждый следующий отрезок времени стоит дороже, чем предыдущий.

[2] В качестве характеристик «четвертой волны» можно назвать: формирования новых технологий мышления (прежде всего — методологического) и коллективной деятельности; формирование управленческих команд; перенос центра исследований из области объектно-ориентированных наук в сферу исследования мышления и деятельности; повышение плотности и «точечности» инвестиционных потоков; глобальная доступность интеллектуального труда и квалифицированных кадров; глобальное управление ресурсными потоками.

[3] Существуют достаточно веские основания, позволяющие предположить, что этот переход будет связан с переходом от производства средств деятельности (в частности — средств производства) к производству человеческих качеств, самого человека и глобальным технологиям управления Жизнью.

последней четверти XX века основной единицей индустриального роста было национальное, или народное (как говорил Ф. Лист), хозяйство, то на пороге XXI века возникают новые границы и новые системы отношений.

Специфика конца XX века заключается в том, что мирохозяйственные процессы фактически выходят за границы не только национальных государств, но и региональных трансгосударственных альянсов и блоков. Складывается реальность мирового хозяйства. Возникают новые межгосударственные и глобальные институты, регулирующие мировые ресурсные потоки - как в сфере добычи сырья, мирового транзита и производства, так и в сфере инновационной деятельности, глобального перемещения квалифицированных кадров и геофинансов[1]. Страны, напротив, все более и более превращаются в несистемные агломерации различных хозяйственно-экономических укладов, зачастую не способные справиться с экономическими и социальными процессами, протекающими на их территории.

На смену уходящим субъектам мирового развития - национальным государствам и ТНК — приходят новые, в числе которых мировые диаспоры, крупные трансрегиональные объединения или стратегические альянсы стран, мировые города (инфраструктурные узлы мировой геоэкономической сети) и антропоструктуры (сплоченные группы и ассоциации, использующие сетевые формы организации деятельности и культурную политику для активного участия в мировых процессах).

Поиск рамок

В качестве важнейших причин краха советского проекта, постигшего СССР в 70-80-е годы, следует назвать ложные установки и концепции, многие из которых получили распространение еще в конце XIX - начале XX века. Среди них стоит выделить прежде всего: «технократизм» в понимании процессов воспроизводства и развития общества, недооценку роли культурных факторов и культурных ресур-

[1] А. Тоффлер подчеркивал, что не только чрезмерная или добытая нечестным путем прибыль, но и любая добавочная стоимость частично или полностью зависит от фактора власти больше, чем от пресловутой производительности. Но если еще 25 лет назад власть в мировой «табели о рангах» в основном ассоциировалась с возможностями применения военной силы, то сегодня она все более и более смещается в сферу контроля и управления экономическими и культурными процессами. Однако эффективный инструментарий подобного управления не предопределен.

сов в человеческой истории и деятельности[1], приуменьшение значения организационно-управленческого мышления и деятельности.

Для СССР и стран, возникших на территории постсоветского пространства, последнее тридцатилетие стало во многом периодом избавления от иллюзий. Расширяющиеся противоречия между уровнем развития производительных сил, характерным для мирового хозяйства, и типом производственных отношений стран «развитого социализма» привел уже в середине 70-х годов к самораскручивающемуся кризису устаревшей системной соорганизации. Слабость культурной политики и институционального обеспечения процессов развития превратила эти страны в узлы культурных, политических, социальных и экономических проблем[2]. Сегодня все более ясна та драматическая развилка, в которой находится ядро постсоветского пространства — Россия: либо будет нащупана новая модель развития, которая станет основой формирования нового народа, либо территория РФ, не обретя устойчивой политической и государственной формы, превратится в предмет деятельности мировых субъектов силы, в худшем случае — в свалку человеческих отходов.

Попытки нащупать подобную модель развития в последнее пятнадцатилетие и, тем более, создать социокультурные и институциональные условия ее реализации следует признать несостоятельными. Россия все более и более теряет форму. Возможности для ее сбалансированного развития «тают» с каждым годом.

Вместе с тем, в течение XX века под воздействием тектонических исторических сдвигов, мировых войн и революций на планете сложился Русский мир — сетевая структура больших и малых сообществ, думающих и говорящих на русском языке. Не секрет, что на территории, очерченной административными границами РФ, проживает едва ли половина населения Русского мира.

[1] В качестве важнейшей идейной предпосылки кризиса мы назвали «технократизм» — комплекс представлений о ведущей роли в процессах изменения и развития материально-технических условий деятельности, опирающийся на недооценку значимости культурных, институциональных, гуманитарных и человеческих ресурсов. В противовес этому уже в конце XIX века во многом в оппозиции к техноэкономической доктрине формационных изменений К. Маркса в европейской интеллектуальной традиции сформировалось понимание того, что индустриальное, промышленное и экономическое развитие в гораздо большей степени опирается на культурные и социокультурные институты, чем на чисто технические нововведения.

[2] К числу последних можно отнести перманентный конституционный и политический кризис, борьбу регионов и постсоветских ТНК, рост диспропорций между территориями (богатые и бедные) и т. д.

В рамках поиска моделей развития формируется новое, предельно широкое, современное понимание капитала как единства культурного, политического, организационного, человеческого, финансового, промышленного, технологического, инфраструктурного и ресурсного потенциала[1]. Для производственной идеологии было очевидно, что без капитала нет богатства. Для воспроизводственной модели было важно, что без сбережений нет капитала. Для любых моделей развития очевидно, что без наличия образа будущего и доверия к будущему нет накоплений и сбережений. Таким образом, в понятие капитала входит способ, каким человеческое сообщество производит будущее (в том числе и прежде всего — образы будущего).

Признание существования Русского мира позволяет нам говорить о русском капитале, совокупности культурных, интеллектуальных, человеческих и организационных потенциалов, выражаемых в языковом мышлении и коммуникационных (гуманитарных) ресурсах русского языка. Энергия воли различных этнокультурных групп, думающих и говорящих на русском языке, позволяет актуализировать эти потенциалы и превратить их в ряд образов будущего, задающих рамки и границы поля хозяйственных, политических и образовательных онтопрактик[2].

Вместе с тем, существенно расширив понимание капитала, приходится менять и понятие производительности капитала. Производи-

[1] До конца XIX века, говоря о производственных процессах, обычно подразумевали «трехфакторную модель»: естественные условия производства (прежде всего земля), труд и капитал рассматривались как основные виды производительных услуг, обеспечивающих акт производства. Как и во многих других случаях в истории Мысли, существовал целый ряд редукционистских подходов, пытавшихся свести многофакторную модель к однофакторной, проинтерпретировав все в одном языке и логике. Д. Рикардо пытался рассмотреть капитал и условия производства как Труд, взятый во второй и третьей производной. А. Кларк все факторы пытался свести к ренте. Вместе с тем узость монофакторных моделей становится очевидной при переходе от анализа процессов производства к рассмотрению процессов воспроизводства и — тем более — процессов развития. А. Маршалл (а вслед за ним целый ряд концептуалистов неоклассической школы и школы субъективной полезности) переходит фактически к четырехфакторной модели, где все названные ранее услуги возникают в контексте организации (организационного фактора) и по сопричастности к нему. Естественные условия производства, рабочая сила и сбережения превращаются в факторы уже не просто производственной деятельности, но обычного или расширенного воспроизводства благодаря организационно-управленческому мышлению и деятельности. Именно Организация устраняет противоречие Труда и Капитала, формируя новую конфигурацию факторов воспроизводства.

[2] См. по этому поводу работы П. Щедровицкого в «Русском Журнале».

тельность капитала — это способность последнего сберегать труд и естественные условия производства. Капитал — это способность производить богатство как путем создания продукции, так и путем снижения ресурсозатрат на каждую единицу последней[1]! В этих рамках можно сформулировать одну из ключевых ценностей и целей: всемерно повысить производительность русского капитала (как основы воспроизводства богатства)[2]. Эта цель отвечает глубинным вызовам надвигающегося тысячелетия и не содержит в себе оснований для межцивилизационной и международной конфронтации. Высокая производительность русского капитала выгодна всем[3]!

Цели и действия

Реализация названной ценности предполагает решение целого класса вторичных, а также обеспечивающих целей и задач. Можно разбить их на три основных группы. Во-первых, это формирование инновационной экономики; во-вторых, это развитие человеческих ресурсов; в-третьих, это совершенствование институционального обеспечения процессов развития в ядре Русского мира — РФ—России. Рассмотрим эти вопросы чуть подробнее.

[1] Если XIX век был во многом эпохой бунта труда, проявившейся в череде рабочих восстаний и социалистических революций, то XX век (и особенно его вторая половина) становится эпохой бунта капиталов. Капитал бунтует против неэффективных институтов, обеспечивающих и поддерживающих его производительность: в числе таковых надо прежде всего назвать политические и электоральные институты, игнорирующие интересы молодежи и запросы будущего, социальное государство и раздутую систему социальной помощи, неповоротливую систему обучения, ориентированную на передачу сведений, затратное производство, функционирующее в рамках протекционистской политики. Феномен бегства капиталов — в первую очередь в своих самых мобильных формах: перетока финансового капитала и «утечки мозгов» — должен прежде всего осмысляться с точки зрения эффективности функционирования институтов, обеспечивающих реализацию процессов развития. Сегодня национальные государства более не обладают монополией над своими жителями и их сбережениями, капитал (в широком понимании) не поддается налогообложению, а пресловутая политическая независимость и суверенитет государства выражаются в возможности привлечения и удержания капитала на своей территории. Чем больше капитала и благосостояния мы намерены создать, тем больше мы должны создавать будущего.

[2] Привлечение внешнего (нерусского) капитала, создание совместного капитала, слияние и поглощение и т. д. должны рассматриваться и оцениваться как один из факторов структурного упорядочивания русского капитала.

[3] Этому тезису сегодня противоречит не только геополитическая идеология, но и реальная практика межгосударственных отношений. Команданте Маркос в своей статье «Четвертая мировая война началась» подчеркивал, что мы знаем, кто проиграл третью (холодную) мировую войну, однако мы не можем сегодня однозначно сказать, кто же ее выиграл?.. Мы, все же, исходим из того, что идея производительности капиталов проложит себе дорогу сквозь межцивилизационные стычки начала XIX века (предсказанные Хантингтоном).

Первое направление: опережающее формирование инновационной экономики. Во второй половине XX века инновационная деятельность (от научных открытий до управления внедрением) превращается в самостоятельный хозяйственно-экономический уклад, ориентированный на создание новых технологий и получающий часть мирового дохода в формах технологической ренты[1]. Форвардом инновационной экономики до последнего времени был военно-промышленный комплекс (ВПК); разработка новых типов вооружений и технологий ведения войны, с последующим использованием новшеств в гражданских отраслях была ключевым механизмом системного индустриального развития.

Вместе с тем, в последние десятилетия меняется сам тип ведения войны — ее алгеброй становится экономическая конкуренция. Брэнд, товарный знак, превращается в основное оружие индустриальных войн нового поколения. Производство знаков и знаковых систем, управляющих массовым поведением (в частности — потребительским), становится ведущим сектором инновационной экономики. Реклама и стратегический брэнд-менеджмент, сначала обеспечивая торговлю товарами, а затем начав торговать стилями жизни, не только превратились в ведущие элементы индустриальной культуры, но и незаметно открыли дорогу еще одной ипостаси постиндустриализма[2]. Исследования природы, характерные для XIX — начала XX века, сегодня все более и более вытесняются исследованиями деятельности общества и человека. Традиционные институты науки все больше замещаются институтами управления и обеспечивающими их технологиями методологического мышления[3]. Форвардом инновационной экономики становятся гуманитарные технологии[4].

[1] См. по этому поводу: Неклесса А. И. Ответ России на вызов времени: стратегия технологической конверсии. М., 1997.

[2] См. Островский Е., Щедровицкий П. Россия: страна, которой не было // Вестник СМИ, 1999, № 9 (41). Стр. 2—6; Островский Е. Реванш в холодной войне: ответный удар в виртуальном пространстве, — почему бы и нет? // Русский Журнал.

[3] См.: Щедровицкий П. Избранные труды. М., 1995; он же, Философия. Наука. Методология. М., 1997.

[4] «Гуманитарные технологии — совокупность технологий, направленных на создание, образование, обработку либо изменение правил и рамок сообщения и взаимоотношения людей согласно вызовам внешней (как общественной, так и природной) Среды — являются магистральным направлением развития постиндустриального производства и отражают новую парадигму, которая ляжет в основу мироустройства нового столе-

С другой стороны, взрывной рост народонаселения, увеличение значения продовольственной безопасности на страновом и региональном уровне, глобальные проблемы здравоохранения и экологический кризис резко повышают значение биотехнологий. Можно предположить, что биотехнологическая революция, подобно революции в физике в начале века, будет определять судьбы человечества в следующем столетии. Впервые появилась возможность в глобальном масштабе управлять не только условиями протекания Жизни, но и ее процессами. Новые знания и технологии позволят решать проблемы обеспечения продовольственной безопасности, получения новых материалов и лекарств, борьбы с болезнями и сохранения Среды обитания. Одновременно появятся новые возможности создания однонаправленного оружия на основе мобильных генетических конструкций.

Не секрет, что индустриальное развитие в XX веке во многом питалось открытием новых, более дешевых источников энергии. Энергопроизводящие установки проектировались и создавались во многом как ядра промышленно-производственных комплексов локального и регионального масштаба. Высока вероятность того, что на следующих стадиях индустриального развития наиболее дефицитным станет предпринимательский фактор, перемещение которого будет означать реструктуризацию всех остальных связей и ресурсных потоков. В связи с этим вновь возникнет необходимость создания компактных инфраструктурных узлов (центров коммуникации, сервиса и производства) на основе экологичных и высокоэффективных источников энергии.

Итак, гуманитарные технологии, биотехнологии и новые способы производства и использования энергии задают стратегические перспективы неоиндустриального развития; на их основе возможно создание глобальных инфраструктур и сетей обращения и распределения ресурсов в масштабах мирового хозяйства. Выскажем предположение: Русский мир может сыграть важнейшую роль в процессах становления и развертывания инновационной экономики по названным направлениям. Однако осуществление этих возможностей предполагает решение как минимум двух групп задач: широкомасштабных институциональных изменений в ядре Русского мира России и перенацеливания инвестиционных потоков на «расшивку» ключевого звена, обеспечивающего рост производительности современного капитала — сферу производства и воспроизводства человека.

Для того чтобы соответствовать все более и более усложняющимся требованиям инновационной экономики, необходима модернизация сферы капитализации человеческих ресурсов и существенное углубление инвестиций в нее. Инновационной экономике необходимо инновационное образование. Именно в этой сфере Русский мир имеет существенные заделы и прорывные технологии. Отечественные психолого-педагогические и методологические школы уже с начала 60-х годов создали ряд эксклюзивных технологий обучения и формирования интеллектуальных способностей на разных возрастных уровнях[1], тем самым заложив предпосылки для развертывания эффективной и мобильной сети образования.

К сожалению, в середине 90-х в системах управления государственным образованием России и в целом в среде «правящего класса» произошла потеря стратегических целей и ориентиров в названном направлении. Резко снизился объем ресурсов, направляемых на решение задач поддержки инновационных технологий обучения, подготовки кадров и образования. Фактически последние были приравнены к среднему массовому обучению. Со стороны государственных органов практически полностью прекратилась поддержка фундаментальных и прикладных исследований, обеспечивающих развитие новой технологической платформы в сфере образования и подготовки кадров.

Общество, государственность и Русский мир

Названные моменты заставляют нас вернуться к проблеме государственности и государственного устройства РФ-России. Сегодня как никогда актуальна выработка геоэкономической стратегии ядра Русского мира России как страны-системы. Геоэкономический подход призван объединить все экономические установки и структуры страны в общую стратегию, учитывающую общемировую ситуацию. Система России должна не только создать единую торгово-промышленную стратегию, но и сформировать новую культуру геоэкономического наступления, защиты и конкуренции, учитывающую рост роли че-

тия; будут определять как военные, так и экономические аспекты глобального противостояния в наступающем столетии; обладание ими будет решающим фактором мирового соревнования и позиционирования в мировом «расчете на первый-второй». (Островский Е., Щедровицкий П. Указ. соч., с. 3.)

[1] К числу названных школ следует прежде всего отнести «развивающее обучение» (школа Эльконина-Давыдова, школа Репкина и интенсивную (жесткую) игровую технологию транснормативного обучения Щедровицкого).

ловеческого капитала и инновационной экономики в условиях неоиндустриального развития.

Повышение конкурентоспособности национально-государственной системы, производительности и удержание капиталов предполагают создание новой институциональной архитектуры общественно-государственного взаимодействия, которая бы позволила увеличивать богатство без высоких социальных затрат[1], но с опорой на активную социальную политику. Государство должно лучше отвечать потребностям своих граждан. В конечном счете, современное государство является, прежде всего, системой институциональных и управленческих сервисов-услуг. Модернизация системы государственного управления и местного самоуправления призвана обеспечить, с одной стороны, использование мировых ресурсов для развития русского капитала, а с другой стороны, эффективное включение страновых ресурсов в мировое хозяйство[2].

С точки зрения концепции повышения производительности русского капитала может и должна быть пересмотрена стратегия размещения и привлечения инвестиций. Необходимо политическое признание наличия инвестиционных проектов и потоков, приводящих к потере контроля над сферами деятельности и отраслями промышленности, ликвидации рабочих мест и вытеснению (а иногда и замещению) русского капитала — как внутри, так и вне России. Наряду с поощрением инвестиций в культурный туризм, строительство, а также в предприятия, переживающие период утраты технологической конкурентоспособности, необходима поддержка русского капитала за границами РФ-России. Условием реализации подобного подхода является стратегическое развитие русской школы управления во всем мире.

[1] Понятие народа не совпадет с электоральным корпусом. За счет функционирования современных демократических институтов государство имеет тенденцию перекладывать тяжесть своих решений на ту часть народа, которую они не представляют, на будущие поколения. Сегодня основой патриотизма становится экономическая независимость от государства и способность к деятельному самообеспечению.

[2] Этому препятствуют старение политико-институциональной структуры, приоритетность краткосрочных целей, дробление функций принятия решений для обеспечения баланса правительства и оппозиции, преобладание частных подходов в разработке и проведении промышленной политики, недооценка информации, трудности в ее получении и невозможность системно оценить, оторванность промышленной политики от внешнеторговой, слабость экономической разведки, несогласованность действий государства и частного сектора в области исследований и инноваций. См. по этому поводу: Жан К. и Савона П. Геоэкономика. М., 1997.

Преодоление Конституционного кризиса, вызванного конкуренцией моделей Парламентской и Президентской демократии, должно сочетаться с повышением эффективности сочленения федеральной, региональной и местной системы управления-самоуправления — основы будущего роста. Мы уже подчеркивали выше, что одним из ведущих институтов индустриальной цивилизации был Город. Эволюция городских форм жизни от торгово-ремесленных городов-государств Средиземноморья к вольным городам средневековой Европы, от них к городам — промышленным Центрам индустриального роста XIX века и, наконец, к современным городам — единицам глобальных технологий потребления может в ближайшие 30-40 лет, наряду с индустриальными Мегаполисами, дать человечеству новый образ города. Вероятно, это будет инфраструктурный центр — город Предприниматель, обеспечивающий связь национальных государств с мирохозяйственными и геоэкономическими процессами.

Сегодня именно в крупных городах сконцентрирована деловая и интеллектуальная активность, наиболее развита транспортная, телекоммуникационная и финансовая инфраструктура. Именно здесь сосредоточены основные информационные и управленческие ресурсы, тот человеческий и культурный капитал, с опорой на который может проектироваться будущий подъем (re-monte — ре-монт) ядра Русского мира. Этих городов не так уж много, и сегодня они переживают не лучшие времена. Однако мы уверены, что именно в них сконцентрированы реальные, а не иллюзорные возможности социокультурного и экономического развития страны. И именно они, вопреки всем кабинетным попыткам административно-территориального членения, составляют тот костяк, остов России[1], который может позволить не только удержать целостность страны, но и обеспечить устойчивость и управляемость ее дальнейшего развития в рамках Русского мира.

В современном мире все больше и больше стирается граница между «внешним» и «внутренним». Между внешним и внутренним рынком. Между населением, живущим «внутри» страны, и диаспорой. Между экономической политикой, направленной на решение внутренних территориальных задач, и прямым политическим, управленческим и экономическим участием в мирохозяйственных процессах. Международные отношения в новую эпоху меняют свою деятельно-

[1] См.· Алексеев О., Генисаретский О , Щедровицкий П. Остов России // «Известия» от 23.11.1998.

стную, субъектную природу. Диаспоры, антропоструктуры и мировые сети становятся центрами выработки и принятия решений, которые затем оформляются государственными обязательствами. В противовес сербскому сценарию силового решения территориальных, конфессиональных и этнокультурных проблем формируется культурно-политическая стратегия и гуманитарно-технологический подход к их дипломатическому решению. Наряду с традиционной для европейской политической культуры рамкой «прав личности», ищет свое место идея прав народов и малых сообществ.

Рискнем утверждать: чем большему числу людей и сообществ в мире нужна РФ-Россия, тем она устойчивее. Чем большее число мировых проблем получит свое выражение, а возможно, и решение в рамках русского языка, тем более востребованными будут культурные и человеческие ресурсы Русского мира. Парадокс сегодняшней ситуации состоит в том, что любая страна, претендующая на статус державы Мира (или мировой державы), стремится не только к удовлетворению интересов своих граждан, но и к работе в интересах граждан иных государств и стран. Чем большему числу отдельных граждан других государств нужна Россия, тем устойчивее позиции России в мире. Основы своей устойчивости и нужности формирующаяся русская государственность может и должна искать в пределах Русского мира, в политике конструктивного развития его мировых сетей.

Щедровицкий П. Русский мир и Транснациональное русское. Русский Журнал // Политика // 2.03.2000.

А. Л. Янов

TERRA INCOGNITA

Есть сколько угодно толковых и добротных исследований отдельных эпизодов из истории русского национализма. Много написано, например, о николаевской Официальной Народности 1830-х и о классическом славянофильстве 1840-х годов. Мне самому пришлось однажды, лет тридцать назад, открывать в московском журнале «Вопросы литературы» большую дискуссию по этому предмету. Есть статьи и книги о национализме 1870-х, и о черносотенстве 1900-х, и о национал-либерализме 1910-х, и, наконец, о евразийстве и национал-большевизме 1920-х. Чего совсем нет, однако, — это работ обобщающих, попытки объяснить, как именно связаны между собою все эти отдельные проявления русского национализма, как — и почему — менялись на протяжении десятилетий их формы и названия, под которыми известен он миру.

Ну как, допустим, соотносится славянофильство с западническим национал-либерализмом? Мне не приходилось слышать, чтобы кто-нибудь задал себе этот простой вопрос. По отдельности-то писали о них, но связь между ними так и осталась темной. <...> И это ведь вовсе не единственный курьез, проистекающий из отсутствия истории русского национализма.

Я не знаю никого, кто хоть попробовал бы объяснить, что общего, скажем, между сверхдержавной идеологией Официальной Народности первой четверти XIX века и национал-большевизмом первой четверти века XX. Или между панславизмом и черносотенством. Или между славянофилами и евразийцами. Я уж и не говорю о неожиданном возрождении старой формулы «Православие, Самодержавие, Народность» нашим современником Зюгановым, который вдруг с восхищением обнаружил в ней «последовательное становление трех главных начал имперской государственности: римское правовое, властное единство было обогащено византийским духовно-нравственным, христианским единством и, наконец, получило завершение в народном единстве Московской Руси-России». Не говорю я об этом потому, что за пределами 20-х история русского национализма оказалась вообще одним сплошным черным пятном. И когда сегодня Дугин, например, объявляет себя наследником одновременно и евразийства, и национал-большевизма, мы просто вынуждены верить ему на слово.

Беда не в том даже, что нет у нас ответов на все эти вопросы, сколько в том, что и сами вопросы по какой-то причине никому не приходили в голову. Вот так и получилось, что в качестве цельного, связного исторического феномена с очень сложной и отчаянно противоречивой судьбой, феномена, длившегося — и длящегося — на протяжении двух столетий, русского национализма в поле зрения мировой историографии просто не существует. Нет соответственно и общепринятых терминов для обозначения разных его фаз, нет дефиниций, описывающих даже центральные для него понятия, полностью отсутствует исследовательский аппарат, без которого невозможно работать историку. Проще говоря, у предметов нет названий.

Если с определением, например, имперского национализма (в отличие от этнического) дело еще обстоит сравнительно несложно, поскольку в основе его лежит простое отождествление своей страны с империей, то уже определение имперской болезни куда драматичней. Обойтись без него, между тем, тоже нельзя. Ибо как же иначе объясните вы, откуда взялось такое отождествление? А распутывая эту загадку, вы постепенно приходите к сложнейшей комбинации четырех ингредиентов. Первый из них, конечно, мессианский миф — о национальном избранничестве, который, естественно, угас бы, как угас он, допустим, у евреев, не стань народ-носитель его имперским народом, что в свою очередь оказывается вторым ингредиентом болезни.

Многократно углубляется она, однако, когда империя, пораженная мифом избранничества, оказывается еще и сверхдержавой, как случилось с Россией после наполеоновских войн между 1815 и 1848 годами (именно ностальгией по сверхдержавности и диктовалась практически вся ее внешняя политика после 1848 года). И наконец, решающим четвертым ингредиентом имперской болезни оказывается мощная националистическая идеология, способная сфокусировать в себе все остальное — и миф избранничества, и имперскую ментальность, и ностальгию по сверхдержавности, становясь тем, что Антонио Грамши назвал «идеей-гегемоном». В России такой идеологией оказалось славянофильство, вытеснившее на протяжении столетия из сознания ее культурной элиты декабристскую традицию русского европеизма. И вдобавок еще объявившее русский народ принципиально неевропейским «народом-богоносцем», наследником «вселенской имперской традиции», ну и всем прочим, что слышали мы от Зюганова, Подберезкина и Дугина.

<...> К счастью, Соловьев был не только блестящим политическим мыслителем, но и самым ярким в русской истории продолжателем почти уже угасшей в его время декабристской традиции. Естественно, что он и оказался первым, кто заметил решающий для судеб страны феномен деградации русского национализма. (Одна из главных его работ так и называется — «Славянофильство и его вырождение». Он предсказал, что исход ее неминуемо будет смертельным. Он назвал этот исход «национальным самоуничтожением».<...> Другое дело, что он никогда не намеревался писать историю русского национализма и не все названия, которые дал он попавшим в его поле зрения предметам, показались мне одинаково удачными. Это, впрочем, естественно, я думаю, имея в виду временную разницу между нами (Соловьев умер за три десятилетия до моего рождения), а также то обстоятельство, что руководился он в своей критике национализма не столько идеей возрождения декабристской традиции России, сколько христианским ойкуменизмом. Я не говорю уже о том, что ему тоже не всегда с первой попытки удавались его «называния». Даже центральное свое открытие, касающееся этапов (или «фаз» и «ступеней», как он говорил) деградации национализма, перефразировал он несколько раз. Пусть читатель судит сам.

«Поклонение своему народу как преимущественному носителю вселенской правды; затем поклонение ему как стихийной силе, независимо от вселенской правды; наконец, поклонение тем национальным односторонностям и аномалиям, которые отделяют наш народ от образованного человечества, т. е. поклонение своему народу с прямым отрицанием вселенской правды — вот три постепенные фазы нашего национализма». Неудивительно, наверное, что Соловьев был не удовлетворен этим пространным определением, хотя смысл дела ясен, конечно, уже здесь.

Во второй попытке становится он, однако, еще яснее: «Вот главные фазы умственного движения, начатого славянофилами. Поклонение народной добродетели, поклонение народной силе, поклонение народной дикости — вот три нисходящие ступени нашей псевдопатриотической мысли». Задним числом понимаю я теперь, что именно эти «нисходящие ступени» и заставили меня, вероятно, назвать в первой книге «Очерков» его формулу «лестницей Соловьева».

Но один раз — в грозном пророчестве — преуспел Соловьев с поразительной, с пугающей точностью. Вот его прогноз, который следовало бы высечь на мраморе у входа в Государственную Думу, дабы всегда помнили российские политики, куда ведут страдающую имперской болезнью страну: «Национальное самосознание есть великое дело, но когда самосознание народа переходит в самодовольство, а самодовольство доходит до самообожания, тогда естественный конец для него есть самоуничтожение». Перед нами, говоря современным языком, наихудший сценарий будущего России. Именно ему, как мы знаем, суждено было в 1917 году сбыться. Но об этом разговор у нас впереди.

Здесь скажем, что в одной этой короткой фразе содержится практически уже вся гипотеза Соловьева. Тут и уязвимость в постдекабристской России патриотического чувства (национального самосознания),

незаметно перерастающего умеренный национализм (национальное самодовольство). Тут и двусмысленность этого умеренного национализма, который, с одной стороны, клянется, что, говоря словами Достоевского, «Россия живет решительно не для себя, а для одной лишь Европы», а с другой — исполнен самых мрачных подозрений относительно этой Европы и требует, говоря его же словами: «Константинополь должен быть НАШ, завоеван нами, русскими, у турок и остаться нашим навеки». Тут и неминуемость превращения этого двусмысленного национализма, едва оказался он на лестнице Соловьева, в национализм «бешеный» (национальное самообожание). Тут, наконец, и трагический финал деградации: потеряв голову в «бешеной» своей ипостаси, толкает он в безумном порыве страну на бессмысленные и обреченные конфронтации и войны, будь то из-за Константинополя или из-за мифического «славянского братства». Последней из этих войн (третьей по счету, как опять-таки точно предсказал Соловьев) и суждено было окончиться гигантской конвульсией национального самоуничтожения России.

В 1900 году, когда на сорок восьмом году жизни умер Владимир Сергеевич, это, понятно, было лишь гипотезой. Полтора десятилетия спустя гипотеза Соловьева оказалась реальностью Катастрофы. Так или иначе, в первой книге этих «Очерков», называя и переименовывая встречавшиеся мне по пути предметы, порою вслед за учителем, а порою, когда проложенные им тропы терялись в пустыне, самостоятельно, пытался я проследить эту роковую деградацию. От ее начала на заснеженной Сенатской площади в Санкт-Петербурге 1825 года, где вместе с декабристами расстреливали «истинный», как называл его Соловьев, русский патриотизм, и до самого 1921-го, до черносотенной агонии «бешеного» национализма. Это было, как, наверное, уже понял читатель, трудное путешествие. Но главные трудности ожидали меня впереди.

Марсианская историография

Читая и перечитывая тома, посвященные в последние годы на Западе русской Катастрофе 17-го года, даже самые знаменитые из них, трудно избавиться от ощущения, что авторы их, как правило, не очень хорошо свой предмет понимают. Не то чтобы они чего-нибудь о нем не знали. Напротив, знали они все, что я знаю, а может, и больше. Но загадочным образом суть дела, схваченная в одной могучей интуиции Соловьева, всегда каким-то образом от них ускользала. Словно бы написаны все эти тома марсианами, досконально, до мелочей изучившими земные события, но сокровенного их смысла так и не понявшие.

Происходило это, я думаю, потому, что пытались они изучать Катастрофу саму по себе, отдельно — как от ее корней (в начале столетия, которое ей предшествовало), так и от ее результатов (вторичного коллапса империи в конце XX века). Большевистская революция стала для них поворотным пунктом истории России, ее альфой и омегой. Они провозгласили ее «бесспорно самым значительным, — говоря словами профессора Пайпса, — событием нашего столетия». Стоит, однако, взглянуть на ту же самую революцию под углом зрения, предложенным столетие назад Соловьевым, и мы тотчас увидим, что ровно ничего не решила она в великом споре между декабристским патриотизмом и славянофильским национализмом. В споре, определяющем с 1825 года судьбу России.

Не ответила она, в частности, на главный вопрос: научил ли ее чему-нибудь опыт повторяющихся имперских катастроф? Согласна ли она, наконец, после крушения самодержавия — сначала царского, а за ним и большевистского, — после всех бесплодных и кровавых революций ее безумного XX века со статусом одной из великих европейских держав? Или по-прежнему «не может идти ни по одному из путей, приемлемых для других цивилизаций и народов»? По-прежнему, то есть претендует на статус евразийской сверхдержавы (на то, чтобы «восстановить контроль над геополитическим сердцем мира», как пышно выражается Зюганов). Именно по причине того, что даже и не коснулась этих вопросов марсианская историография, требуют они, согласитесь, немедленного рассмотрения.

Циклы сверхдержавности

Все три континентальные имперские державы прошли и через соблазн евразийской сверхдержавности, и через мучительную фазу ностальгии по ней. Франция прошла его еще в первой четверти прошлого века при Наполеоне (впрочем, ее ностальгическая фаза в 1850—1860-е при племяннике великого воителя как раз и заставила в свое время Маркса напомнить миру знаменитое гегелевское выражение, что исторические трагедии повторяются как фарс). Германия прошла через свое сверхдержавное искушение в последней четверти XIX и в начале XX века при Бисмарке и Вильгельме II (ностальгическую его фазу, однако, во второй четверти века XX никто не посмеет назвать фарсом. Повторилась трагедия — в еще более кошмарной постановке).

Так или иначе, и для Франции и для Германии кончилась сверхдержавная гордыня, равно как и ностальгия по ней, национальным самоуничтожением, как и предсказывал Соловьев. Обе были дважды разгромлены и дважды капитулировали. Оказалось, что пророчество учителя имеет на самом деле смысл универсальный, всемирный, т. е. относится к любой державе, страдающей имперской болезнью. Еще более важен, однако, другой, следующий из этого краткого экскурса в историю европейской сверхдержавности вывод: имперская болезнь оказалась излечима. Обе бывшие континентальные сверхдержавы чему-то на опыте своих эпохальных катастроф действительно научились. Обе примирились со статусом великих держав Европы. По крайней мере, на «контроль над геополитическим сердцем мира» они больше не претендуют.

Судьба России, увы, сложилась иначе. Ее болезнь оказалась глубже, острее и опасней, хотя поначалу никто, кроме Соловьева, этого и не заметил. Она прошла через свой соблазн сверхдержавности (совпавший, как мы помним, с рождением имперского национализма) во второй четверти XIX века. Что должно было за этим последовать, если развивалась ее история в соответствии с общей континентально-европейской сверхдержавной Схемой? Разгром, капитуляция? Так оно и получилось — в 1856 году, после Крымской войны. А что должно было, согласно европейской Схеме, последовать за этим? Правильно, острая фаза ностальгии по сверхдержавности. И она была тут как тут. Именно ею и руководилась, как мы уже знаем, внешняя политика пореформенной России до самого 1914 года.

Соответственно имперская болезнь продолжала в ней разрастаться, подобно раковой опухоли, захлестывая все новые и новые сферы общественного организма, перекидываясь от правительственной бюрократии к либеральной, а за нею и к радикальной оппозиции самодержавию. Здесь и подходим мы к решающему факту, которым на свою беду пренебрегли позднейшие историки. Я говорю о том, что имперская болезнь успела к началу XX века заразить не только истеблишментарные, но и оппозиционные слои российского общества. Не только либералы оказались в России 1908—1917-м национал-либералами, но и радикалы, которым суждено было очень скоро стать хозяевами страны, оказались национал-радикалами. Впрочем, мы забегаем вперед. Проследим сперва, как превращался имперский национализм в могущественного «гегемона», завоевавшего культурную элиту пореформенной России.

Точно так же, как немцы в ностальгической фазе сверхдержавности решили отделиться от Европы, противопоставив ей нордическую «арийскую цивилизацию», идеологи русского национализма противопоставили Европе изобретенную ими православную «славянскую цивилизацию». Разумеется, «под политическим водительством и гегемонией России», как выражался самый влиятельных из них, Николай Данилевский. «Россия слишком велика и могущественна, чтобы быть только одною из великих европейских держав, — рассуждал он, — и если она могла занимать эту роль вот уже 70 лет, то не иначе, как скорчиваясь, съеживаясь, не давая простора своим естественным стремлениям, отклоняясь от совершения своих судеб». И постольку «ей ничего не остается, как войти в свою настоящую... предназначенную ей роль и служить противовесом не тому или иному европейскому государству, а Европе вообще, в ее целостности и общности». Данилевский возмущался: «Что за странная скромность — отступать перед великою будущностью, чураться ее из-за боязни быть слишком могущественным и сильным». В конце концов «древних римлян не пугала мысль о всемирном владычестве».

Тем более, что, как провозгласил другой идеолог имперского национализма, Иван Аксаков, «вся задача Европы состояла и состоит в том, чтобы положить предел материальному и нравственному усилению России, чтобы не дать возникнуть новому миру — православно-славянскому, которого знамя предносится единою свободною славянской державой Россией и который ненавистен латино-германскому миру». Не забудем, что Данилевский возвел эту непримиримую конфронтацию Славянства и Европы в естественно-исторический закон, и правительство приложило много усилий для того, чтобы книга его стала стандартным, каноническим текстом во всех училищах и гимназиях империи. А учила она, конечно же, тому, что «борьба с Западом — единственное спасительное средство для излечения... наших русских культурных недугов», что речь в ней «идет о духовной жизни и смерти народов, т. е. об исполнении ими их исторического призвания», и что окончиться она может лишь «на развалинах нынешних Турции и Австрии». Короче, большой войной. <...>

Чем на самом деле должна была окончиться для России эта неутихающая ностальгия по сверхдержавности, мы знаем из нашей

европейской Схемы (не говоря уже о том, что мы слышали это от Соловьева). Тем же, чем закончилась она для Франции и для Германии. Таким образом, до 1917-го она протекала вполне в русле общеевропейского цикла: сверхдержавный соблазн-капитуляция-ностальгическая фаза-катастрофа империи. Отклонение от Схемы произошло после того, когда новые хозяева страны, большевики, неожиданно оказались столь же послушными рабами старой славянофильской «идеи-гегемона», как и изгнанные ими из страны царские бюрократы и «буржуазные» либералы. Иначе говоря, в истории имперской болезни России никаким поворотным пунктом их революция не стала.

<...> Зато главное условие Данилевского («естественный порядок может основываться только на гегемонии России») было, разумеется, сохранено. И борьба с Западом, пусть и переименованным, стала законом империи.

А уж в отношении социально-политических порядков пошел коммунистический император куда дальше либерального империалиста Данилевского, не остановившись перед реставрацией не только дореволюционных золотых эполет, но и дореформенного крепостного права и самой даже Официальной Народности. Тут оказался он верным учеником самого радикального из имперских националистов России Константина Леонтьева, который полагал, что «государство должно быть грозным, иногда жестоким и безжалостным, должно быть сурово, иногда и до свирепости». Ибо «русская нация специально не создана для свободы». А «социализм есть феодализм будущего».

И с «национальным самообожанием» все тоже было в советской России в порядке. Вся жизнь страны подчинялась, как учили Данилевский и Леонтьев, военно-имперским целям, ее население оказалось, по сути, мобилизовано для нового штурма высот сверхдержавности. Ожила старая максима Данилевского, что «дело идет о мировой борьбе». Даром-то называлась она теперь борьбой между «пролетариатом» и «империализмом».

Перед нами очевидная аномалия. Ничему, оказывается, не научила Россию, в отличие от Франции и Германии, трагедия сверхдержавного цикла. Пройдя через все разгромы и капитуляции, через саму даже Катастрофу, она снова — по второму, так сказать, кругу — рвалась в сверхдержавы. Не может быть, я думаю, более точного доказательства, что ее дореволюционные радикалы и впрямь оказались национал-радикалами. И что большевистская революция дала лишь новый толчок ее имперской болезни.

На этот раз, однако, нормальный сверхдержавный цикл прервался на полном, можно сказать, скаку. К войне и капитуляции, как полагалось по Схеме, он не привел. Россия согласилась на кондоминиум, если можно так выразиться, на раздел мира с другой сверхдержавой и, не последовав совету Данилевского, отшатнулась от «мысли о мировом владычестве». Более того, она в конце концов добровольно отказалась как от сверхдержавного статуса, так и вообще от империи. Почему? Чем объяснить эти аномалии ее второго сверхдержавного цикла (который, впрочем, и сам по себе был, как мы видели, европейской аномалией)? И — самое главное — означает ли неожиданный финал этого цикла самопроизвольное излечение от имперской болезни, т. е. тот самый поворотный пункт в истории России, который марсианская историография безуспешно искала в революции 17-го года?

<...>Да, знают, разумеется, современные имперские националисты, что страна задыхается в тисках Великой Депрессии, отчаянно нуждаясь в помощи того самого Запада, который обрекают они на «обвал» и смерть. Знают, но ничего с собой поделать не могут: на меньшее, чем ИМПЕРИЯ, ДЕРЖАВА, да еще и «гарант мира» или, на более изысканном языке, «ручательство для сохранения всемирного равновесия», они не согласны. Вот это и имел я в виду, когда говорил, что для России имперская болезнь опасней, нежели для ее континентальных соседей. Опаснее, то есть, для ее собственного будущего. И для мира тоже.

Очень давно, еще в 1863 году, в дни особенно тяжелого приступа «патриотической» истерии Александр Герцен воскликнул в сердцах: «либералы, литераторы, ученые и даже ученики повально заражены: в их соки и ткани всосался патриотический сифилис». Четверть века спустя Владимир Соловьев подтвердил беспощадный приговор Герцена: «недуг наш нравственный... Россия больна». Эти жестокие слова, выстраданные личным опытом великих патриотов России, любивших свою страну больше жизни, заставляют нас заключить, что именно поэтому и не перешла она, в отличие от Цезаря, свой Рубикон ни в 1917, ни в 1991 году, а по-прежнему в нем барахтается.

Вот почему <...> оказались оба этих грандиозных события лишь эпизодами в великом споре между декабристским патриотизмом и славянофильским национализмом. В споре, которому еще предстоит решить судьбу России.<...>

Янов А. Л. «Введение в историю русского национализма». Открытая политика. № 36, март 1999.

Глава VI

ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

Н. А. Бердяев

О ФАНАТИЗМЕ, ОРТОДОКСИИ И ИСТИНЕ

Тема о фанатизме, связанная с приверженностью к ортодоксальным учениям, очень актуальна. История ритмична, в ней огромную роль играет смена психических реакций. И мы вступаем в ритм, когда преобладает направленность к принудительному единству, к обязательной для всех ортодоксии, к порядку, подавляющему свободу. Это есть реакция против XIX века, против его свободолюбия и человечности. Вырабатывается массовая психология нетерпимости и фанатизма. При этом нарушается равновесие и человек допускает себя до маниакальной одержимости. Индивидуальный человек делается жертвой коллективных психозов. Происходит страшное сужение сознания, подавление и вытеснение многих существенных человеческих черт, всей сложности эмоциональной и интеллектуальной жизни человека. Единство достигается не через полноту, а через все большую и большую ущербленность.

Нетерпимость имеет родство с ревностью. Ревность есть психоз, при котором теряется чувство реальностей. Душевная жизнь опрокидывается и фиксируется на одной точке, но та точка, на которой происходит фиксация, совсем не реально воспринимается.

Человек, в котором нетерпимость дошла до каления, фанатизма, подобно ревнивцу, всюду видит лишь одно, лишь измену, лишь предательство, лишь нарушение верности единому, он подозрителен и мнителен, всюду открывает заговоры против излюбленной идеи, против предмета своей веры и любви. Человека фанатически нетерпимого, как и ревнивца, очень трудно вернуть к реальностям. Фанатик, одержимый манией преследования, видит вокруг козни дьявола, но он всегда сам преследует, пытает и казнит. Человек, одержимый манией преследования, который чувствует себя окруженным врагами, — очень опасное существо, он всегда делается гонителем, он-то и преследует, а не его преследуют.

Фанатики, совершающие величайшие злодения, насилия и жестокости, всегда чувствуют себя окруженными опасностями, всегда испытывают страх. Человек всегда совершает насилия из страха. Аффект страха глубоко связан с фанатизмом и нетерпимостью. Излечение от страха и было бы излечением от фанатизма и нетерпимости. Фанатику дьявол всегда кажется страшным и сильным, он верит в него более, чем в Бога. Фанатизм имеет религиозные истоки, но он легко переходит на сферу национальную и политическую.

Национальный или политический фанатик также верит в дьявола и его козни, хотя бы религиозная категория дьявола была ему совершенно чужда. Против сил дьявола всегда создается инквизиция или комитет общественного спасения, всесильная тайная полиция, чека. Эти страшные учреждения всегда создавались страхом дьявола. Но дьявол всегда оказывался сильнее, он проникал в эти учреждения и руководил ими.

Нет ничего страшнее страха. Духовное излечение от страха нужнее всего человеку. Нетерпимый фанатик совершает насилие, отлучает, сажает в тюрьмы и казнит, но он, в сущности, слабый, а не сильный, он подавлен страхом и сознание его страшно сужено, он меньше верит в Бога, чем терпимый. В известном смысле можно было бы сказать, что фанатическая вера есть слабость веры, безверие. Это вера отрицательная. Архимандрит Фотий эпохи Александра I верил главным образом в дьявола и антихриста. Сила Бога представлялась ему ничтожной по сравнению с силой дьявола. Инквизиция так же мало верит в силу христианской истины, как гепеу (ГПУ — главное политическое управление — *Прим. ред.*) мало верит в силу коммунистической истины. Фанатическая нетерпимость есть всегда глубокое неверие в человека, в образ Божий в человеке, неверие в силу истины, т. е., в конце концов, неверие в Бога. Ленин так же не верил в человека и в силу истины, как и Победоносцев: они одной расы. Человек, допустивший себя до одержимости идеей мировой опасности и мирового заговора масонов, евреев, иезуитов, большевиков или оккультного общества убийц, — перестает верить в Божью силу, в силу истины и полагается лишь на собственные насилия, жестокости и убийства. Такой человек есть, в сущности, предмет психопатологии и психоанализа.

Маниакальная идея, внушенная страхом, и есть самая большая опасность. Сейчас фанатизм, пафос общеобязательной ортодоксальной истины обнаруживают себя в фашизме, в коммунизме, в крайних формах религиозного догматизма и традиционализма. Фанатизм всегда делит мир и человечество на две части, на два враждебных лагеря. Это есть военное деление. Фанатизм не допускает сосуществования разных идей и миросозерцаний. Существует только враг. Силы враждебные унифицируются, представляются единым врагом. Это совершенно подобно тому, как если бы человек производил деление не на я

и множество других я, а на я и не-я, причем не-я представлял себе единым существом. Это страшное упрощение облегчает борьбу.

Для коммунистов есть сейчас только один враг в мире — фашизм. Всякий противник коммунизма тем самым уже фашист. И наоборот. Для фашистов всякий противник фашизма тем самым уже коммунист. При этом количество фашистов и коммунистов в мире непомерно возрастает. Люди из вражды к коммунизму становятся на сторону фашизма и из вражды к фашизму — на сторону коммунизма. Объединение происходит по отношению к дьяволу, который есть другая половина мира. Вам предлагают нелепый выбор между фашизмом и коммунизмом. Непонятно, почему я должен выбирать между двумя силами, которые одинаково отрицают достоинство человеческой личности и свободу духа, одинаково практикуют ложь и насилие, как способы борьбы. Ясно, что я должен стать на сторону какой-то третьей силы: так и делает во Франции течение, связанное с «Esprit» и «La Fleche», одинаково враждебное капитализму, фашизму и коммунизму. Фанатическая нетерпимость всегда ставит перед ложным выбором и производит ложное деление. Но интересно, что пафос фанатической нетерпимости в наше время есть результат не страстной веры и убежденности, а искусственного взвинчивания, часто стилизация и есть порождение коллективных внушений и демагогий. Есть, конечно, отдельные коммунисты и фашисты, верующие и убежденные до фанатизма, особенно среди русских коммунистов и немецких наци, менее среди итальянских фашистов, более скептических и подчиненных расчетливой политике. Но у коммунистической и фашистской массы никаких твердых и продуманных верований и убеждений нет. Эта масса стилизуется под фанатизм вследствие внушения и подражания, а часто и интереса.

Современный пафос нетерпимости очень отличается от средневекового; тогда действительно была глубокая вера. Средний человек нашего времени идей не имеет, он имеет инстинкты и аффекты. Нетерпимость его вызвана условиями войны и жаждой порядка. Он знает лишь истину, полезную для организации. Двучленное деление мира, вызванное требованиями войны, имеет свои неотвратимые последствия. Наша эпоха не знает критики и идейного спора и не знает борьбы идей. Она знает лишь обличения, отлучения и кары. Инакомыслящий рассматривается как преступник. С преступником не спорят. В сущности, нет больше идейных врагов, есть лишь враги военные, принадлежащие к враждебным державам. Спор есть терпимость, самый свирепый спорщик — терпимый человек, он допускает сосуществование иных идей, чем его идеи, он думает, что от столкновения идей может лучше раскрыться истина. Но сейчас в мире никакой идейной борьбы не происходит, происходит борьба интересов и кулаков. Коммунисты, фашисты, фанатики «ортодоксального» Православия, Католичества или Протестантизма ни с какими идеями не спорят, они отбрасывают противника в противоположный лагерь, на который наставляются пулеметы.

Пафос ортодоксальной доктрины, которая оказывается полезной для борьбы и для организации, ведет к полной потере интереса к мысли и к идеям, к познанию, к интеллектуальной культуре, и сравнение с средневековьем очень неблагоприятно для нашего времени. Никакого идейного творчества при этом не обнаруживается. В этом отношении наша нетерпимая эпоха поразительно бездарна и убога, в ней творческая мысль замирает, она паразитарно питается предшествующими эпохами. Мыслители наиболее влиятельные в современной Европе, — как Маркс, Ницше, Киркегардт, — принадлежат тому XIX веку, против которого сейчас происходит реакция. Единственная область, в которой обнаруживается головокружительное творчество, есть область технических открытий. Мы живем под знаком социальности, и в этой области происходит много положительного, но никаких социальных идей, социальных теорий сейчас не создается, все они принадлежат XIX веку. Марксизм, прудонизм, синдикализм, даже расизм, — все порождение мысли XIX века. Главное преимущество нынешнего века в том, что он более обращен к реальностям, разоблачает реальности. Но, разоблачая старые идолы, новый век создает новые идолы.

Для фанатика не существует многообразного мира. Это человек, одержимый одним. У него беспощадное и злое отношение ко всему и всем кроме одного. Психологически фанатизм связан с идеей спасения или гибели. Именно эта идея фанатизирует душу. Есть единое, которое спасает, все остальное губит. Поэтому нужно целиком отдаться этому единому и беспощадно истреблять все остальное, весь множественный мир, грозящий погибелью. С гибелью, связанной с множественным миром, связан и аффект страха, который всегда есть в подпочве фанатизма.

Инквизиторы бывали совершенно убеждены, что совершаемые ими жестокости, пытки, сжигания на кострах и прочее есть проявле-

ние человеколюбия. Они боролись против гибели за спасение, охраняли души от соблазна ересей, грозивших гибелью. Лучше причинить краткие страдания в земной жизни, чем гибель для многих в вечности. Торквемада был бескорыстный, отрешенный человек, он ничего не желал для себя, он весь отдавался своей идее, своей вере; истязая людей, он служил своему Богу, он все делал исключительно во славу Божью, в нем была даже мягкость, он ни к кому не испытывал злобы и вражды, он был в своем роде «хороший» человек. Я убежден, что таким же «хорошим» человеком, убежденным верующим, бескорыстным, был и Дзержинский, который ведь в молодости был страстно верующим католиком и хотел стать монахом. Это интересная психологическая проблема.

Верующий, бескорыстный, идейный человек может быть изувером, совершать величайшие жестокости. Отдать себя без остатка Богу или идее, заменяющей Бога, минуя человека, превратить человека в средство и орудие для славы Божьей или для реализации идеи значит стать фанатиком — изувером и даже извергом. Именно Евангелие открыло людям, что нельзя строить своего отношения к Богу без отношения к человеку. Если фарисеи ставили субботу выше человека и были обличаемы Христом, то и всякий человек, который поставил отвлеченную идею выше человека, исповедует религию субботы, отвергнутую Христом. При этом все равно, будет ли это идея церковной ортодоксии, государственности и национализма или идея революции и социализма.

Человек, помешанный на отыскании и обличении ересей, на отлучении и преследовании еретиков, есть человек давно обличенный и осужденный Христом, хотя он этого не замечает. Патологическая ненависть к ереси есть одержимость «идеей», которая поставлена выше человека. Но все ортодоксальные доктрины мира есть ничто по сравнению с последним из людей и его судьбой. Человек есть образ и подобие Божье. Всякая же система идей есть порождение человеческой мысли или безмыслия. Человек не спасается и не гибнет оттого, что придерживается какой-либо системы идей. Единственная настоящая ересь есть ересь жизни.

Обличители и гонители ересей как раз и бывали еретиками жизни, еретиками в отношении к живому человеку, к милосердию и любви. Все инквизиторы были еретиками жизни, они были изменниками жизненному догмату о человеке. Кирилл Александрийский был более еретиком жизни, чем обличаемые им еретики. За обличениями еретиков всегда скрыта греховная похоть власти, воля к могуществу.

Патологическая одержимость идеей спасения и гибели, от которой следовало бы лечиться, может быть перенесена и на социальную сферу. Тогда эта паническая идея порождает революционный фанатизм и создает политические инквизиционные учреждения. Нетерпимость и инквизиция оправдываются грозящей социальной гибелью. Так, московские процессы коммунистов очень напоминают процессы ведьм. И здесь и там обвиняемые сознаются в преступных сношениях с дьяволом. Человеческая психика мало меняется. В сущности, фанатизм всегда носит социальный характер. Человек не может быть фанатиком, когда он поставлен перед Богом, он делается фанатиком лишь когда он поставлен перед другими людьми.

Фанатик всегда нуждается во враге, всегда должен кого-либо казнить. Ортодоксальные догматические формулы образованы не по отношению к Богу, а по отношению к другим людям, они образовались потому, что возникли еретические мнения. Фанатизм всегда означает социальное принуждение. Или он может принимать формы самосжигания, — как, например, в крайних течениях русского раскола, но и в этом случае он тоже означает социальное принуждение с обратным знаком. Фанатизм крайней ортодоксии в религии носит сектантский характер. Чувство удовлетворения от принадлежности к кругу избранных есть сектантское чувство. Фанатизм очень накаляет волю и организовывает для борьбы, для причинения мучений и для перенесения мучений. У самого мягкого, кроткого фанатика, сознающего себя человеколюбцем, заботящимся о спасении душ и обществ, есть элемент садизма. Фанатизм всегда связан с явлением мучительства. Идеологически фанатизм всегда есть исступление ортодоксии.

Категория ортодоксии, противополагаемой ереси, применяется сейчас к типам мышления, ничего общего не имеющего с религией, — например, к марксизму; но она религиозного происхождения. Хотя она религиозного происхождения, но все же есть прежде всего явление социальное и означает господство коллектива над личностью. Ортодоксия есть умственная организация коллектива и означает экстерриоризацию сознания и совести. Ортодоксия утверждает себя в противоположности ереси. Еретик есть человек, мыслящий не в согласии с умственной организацией коллектива. Люди, почитающие себя ортодоксальными по преимуществу и обличающие еретиков, т. е. ина-

комыслящих, любят говорить, что они защищают истину и истину ставят выше свободы. Это есть самое большое заблуждение и самообольщение ортодоксов.

Пафос ортодоксии, питающий фанатизм, ничего общего не имеет с пафосом истины, он как раз ему противоположен. Ортодоксия образуется вокруг темы спасения и гибели, ортодоксы сами испуганы и пугают других. Истина же не знает страха. Именно хранители ортодоксии более всего искажали истину и боялись ее. Хранители религиозной ортодоксии искажали историю. Хранители марксистской или расистской ортодоксии также искажают историю. Эти люди всегда создают злостные легенды о враждебной им силе. Истина подменяется пользой, интересами организованного порядка.

Человек, фанатизированный какой-либо идеей, как единоспасающей, не может искать истины. Искание истины предполагает свободу. Истины нет вне свободы, истина дается лишь свободе. Вне свободы есть лишь польза, а не истина, лишь интересы власти. Фанатик какой-либо ортодоксии ищет власти, а не истины. Истина не дана готовой и не воспринимается пассивно человеком, она есть бесконечное задание. Истина не падает сверху на человека, как какая-то вещь. И откровение истины нельзя понимать наивно-реалистически. Истина есть также путь и жизнь, духовная жизнь человека. Духовная же жизнь есть свобода и ее нет вне свободы.

Фанатики ортодоксии, в сущности, не знают истины, ибо не знают свободы, не знают духовной жизни. Фанатики ортодоксии думают, что они люди смиренные, ибо послушны истине церковной, и обвиняют других в гордости. Но это страшное заблуждение и самообольщение. Пусть в Церкви заключается полнота истины. Но почему ортодокс воображает, что именно он обладает этой истиной Церкви, именно он ее знает? Почему именно ему дан этот дар окончательного различения церковной истины от ереси, почему именно он оказывается этим избранником? Это есть гордость и самомнение, и нет более гордых и самомнящих людей, чем хранители ортодоксии. Они отождествляют себя с церковной истиной. Существует ортодоксальная церковная истина. Но вот, может быть, ты, фанатик ортодоксии, ее не знаешь, ты знаешь лишь осколки ее вследствие своей ограниченности, сердечной окаменелости, своей нечуткости, своей приверженности форме и закону, отсутствию даровитости и благостности.

Человек, допустивший себя до фанатической одержимости, никогда не предполагает такой возможности о себе. Он, конечно, готов признавать себя грешником, но никогда не признает себя находящимся в заблуждении, в самообмане, в самодовольстве. Поэтому он считает возможным при всей своей грешности пытать и гнать других. Фанатик сознает себя верующим. Но, может быть, вера его не имеет никакого отношения к истине. Истина есть прежде всего выход из себя, фанатик же выйти из себя не может. Он выходит из себя только в злобе против других, но это не есть выход к другим и другому.

Фанатик — эгоцентрик. Вера фанатика, его беззаветная и бескорыстная преданность идее нисколько не помогает ему преодолеть эгоцентризм. Аскеза фанатика (а фанатики часто бывают аскетами) нисколько не побеждает поглощенности собой, нисколько не обращает его к реальностям. Фанатик какой-либо ортодоксии отождествляет свою идею, свою истину с собой. Он и есть эта идея, эта истина. Ортодоксия — это он. В конце концов это всегда оказывается единственным критерием ортодоксии.

Фанатик ортодоксии может быть крайним приверженцем принципа авторитета. Но он всегда незаметно отождествляет авторитет с собою и никакому несогласному с ним авторитету никогда не подчинится. Склонность к авторитету в нашу эпоху носит именно такой характер. Авторитарно настроенная молодежь никаких авторитетов над собой не признает, она себя сознает носительницей авторитета. Ультраправославно настроенная молодежь, которая не любит свободы и обличает ереси, себя почитает носительницей Православия. Это есть пример того, насколько идея авторитета противоречива и несостоятельна. Авторитет на практике никогда не стесняет его фанатических приверженцев, он стесняет других, их противников и насилует их. В сущности, никто никогда не подчинялся авторитету, если считал его несогласным с его пониманием истины. Исповедание какой-либо крайней ортодоксии, какой-либо тоталитарной системы всегда означает желание принадлежать к кругу избранных, носителей истинного учения. Это льстит гордости и самомнению людей. По сравнению с этим свободолюбие означает скромность.

Очень приятно и лестно почитать себя единственным знающим, что такое истинное Православие или истинный марксизм-ленинизм (психология та же). Робеспьер беззаветно любил республиканскую добродетель, он был самый добродетельный человек в революцион-

ной Франции и даже единственный добродетельный. Он отождествил себя с республиканской добродетелью, с идеей революции. Это был законченный тип эгоцентрика. Вот это помешательство на добродетели, это отождествление себя с ней и было в нем самое отвратительное. Порочный Дантон был в тысячу раз лучше и человечнее.

Эгоцентризм фанатика какой-либо идеи, какого-либо учения выражается в том, что он не видит человеческой личности, невнимателен к личному человеческому пути, он не может установить никакого отношения к миру личностей, к живому, конкретному человеческому миру. Фанатик знает лишь идею, но не знает человека, не знает человека и тогда, когда борется за идею человека. Но он не воспринимает и мира идей иных, чем его собственные, неспособен войти в общение идей. Он обыкновенно ничего не понимает и не может понять; именно эгоцентризм лишает его способности понимания. Он совсем не хочет убедить в истинности чего-либо, он совсем не интересуется истиной. Интерес к истине выводит из замкнутого круга эгоцентризма. Эгоцентризм совсем не то же самое, что эгоизм.

Эгоист в житейском смысле слова все же может выйти из себя, обратить внимание на других людей, заинтересоваться миром чужих идей. Но фанатик-эгоцентрик, бескорыстный, аскетический, беззаветно преданный какой-либо идее, — совсем не может, идея центрирует его на самом себе. Для нашей смутной эпохи характерны не только вспышки фанатизма, но и стилизация фанатизма. Современные люди совсем не так фанатичны и совсем не так привержены ортодоксальным учениям, как это может казаться. Они хотят казаться фанатиками, имитируют фанатизм, произносят слова фанатиков, делают насилующие жесты фанатиков. Но слишком чисто это лишь прикрывает внутреннюю пустоту. Имитация и стилизация фанатизма есть лишь один из способов заполнения пустоты. Это означает также творческое бессилие, неспособность на мысли. Претендующие на знание ортодоксальной истины находятся в состоянии безмыслия. Любовь к мысли, к познанию есть также любовь к критике, к диалогическому развитию, любовь к чужой мысли, а не только к своей.

Фанатической нетерпимости противополагают терпимость. Но терпимость есть сложный феномен. Терпимость может быть результатом безразличия, равнодушия к истине, неразличения добра и зла. Это есть теплопрохладная, либеральная терпимость, и не ее нужно противополагать фанатизму. Возможна страстная любовь к свободе и к истине, пламенная приверженность идее, но — при огромном внимании к человеку, к человеческому пути, к человеческому исканию истины. Свобода может быть понята, как неотрывная часть самой истины. И не все человек должен терпеть. К современной нетерпимости, фанатизму, к современной ортодоксомании совсем не нужно относиться терпимо, наоборот, нужно относиться нетерпимо. И врагам свободы совсем не нужно давать безграничной свободы. В известном смысле нам нужна диктатура реальной свободы. Современные же диктатуры во всех их формах покоятся на душевном фундаменте, который обнаруживает тяжкое душевное заболевание. Нужен курс духовного лечения.

Публикуемая статья не вошла ни в одно из Собраний сочинений Н. А. Бердяева и печатается в России впервые по изданию: Русские записки. № 1. Париж—Шанхай, 1937.

С. Н. Булгаков

Есть два воззрения на нравственную природу человека и природу зла: одно учит о врожденности зла, о коренной поврежденности человеческой природы, о нравственной болезни, поражающей человеческое сердце, волю и сознание: другое считает человеческую природу здоровой и неповрежденной и ищет причину зла где угодно, только не в человеческом сердце: в заблуждениях ума, в невежестве, в дурных учреждениях. Согласно первому, человеческая природа двойственна и дисгармонична, поскольку она представляет смешение двух враждующих начал, добра и зла: согласно второму, естественный человек есть воплощение гармонии, равновесия душевных сил и здоровья, и истинная мудрость велит не бороться с природой, но ей по возможности следовать. Конечно, в конце концов, оба эти воззрения упираются в некоторую недоказуемую уже и потому аксиоматическую данность, имеют в своей основе нравственное самоощущение человека. Оба воззрения резко противостоят друг другу.

Первое находит полное и, можно сказать, окончательное выражение в христианском учении о человеке, согласно которому человечество больно грехом, и этот грех отравляет всю природу человека. Этот грех имеет различные проявления, как духовные, так и телесные. Его присутствие сказывается в постоянном соблазне зла, бессилии или слабосилии добра и отсюда в постоянном их противоборстве.

...Человек, предоставленный своим собственным силам, не может, по учению христианства, окончательно победить в себе греха, превзойти самого себя. Тот свет совести, при котором он видит свою душу, только открывает перед ним всю силу и глубину греха в нем, родит желание от него освободиться, но не дает еще для этого возможности. Человек, предоставленный своим природным силам, должен был бы впасть в окончательное отчаяние, если бы ему не была протянута рука помощи. Но здесь и приходит на помощь искупительная жертва Христова и благодать, подаваемая Церковью Христовой в ее таинствах. Опираясь на эту руку, открывая сердце свое воздействию божественной благодати, усвояя, верой искупительное действие Голгофской жертвы, освобождается человек от отчаяния, становится вновь пророжденным сыном Божиим, спасается от самого себя, от своего ветхого человека, который хотя и живет, но непрестанно тлеет и уступает место новому человеку. Благодать не насилует, она обращается к человеческой свободе, которая одна лишь вольна взыскать ее; но оставленный одним своим естественным силам человек не может спастись. Вот почему основной догмат христианства об искуплении человеческого рода Божественною кровью представляет собою вместе с тем и нравственный постулат христианской антропологии, того учения о нравственной природе человека, в котором отрицается возможность самоспасения и не поврежденность человеческой природы. Оно есть необходимый ответ на этот вопль бессилия, идущий из глубины человеческого сердца, а Церковь с ее благодатными таинствами есть целительное установление любви Божией, в котором восстановляются силы и врачуется греховное и больное человечество. Когда Христос ходил по земле, окруженный грешниками, мытарями, блудницами, то в ответ на упреки в неразборчивости, направленные со стороны фарисеев, Он отвечал обычно, что Он пришел «призвать не праведников, но грешников к покаянию», ибо «не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мф. 9. 12—13). А поэтому, по слову св. Ефрема Сирина, «вся Церковь есть Церковь кающихся, вся она есть Церковь погибающих».

Это основное христианское учение о человеке и о спасении проходит, конечно, через всю историю Церкви; оно легло в основу ее догматики, проповеди, практики. Очевидно, что оно из христианства совершенно неустранимо и составляет центральную часть проповеди Евангелия, т. е. благой вести о совершившемся и совершающемся спасении человеческого рода от греха...

Человеку доступна и совершенная мораль, не нуждающаяся в религиозной санкции и черпающая свою силу в естественной гармоничности человеческой природы. Были перепробованы разные способы построения морали: и эстетической (Шефтсбери), и симпатической (Фергюсон, Ад. Смит), и эгоистической (Смит, позднее Бентам), причем общею для них предпосылкою является вера в предустановленную гармонию человеческих сил и стремлений и полное забвение силы греха и зла... Политики ищут неотчуждаемых прав человека, юристы — естественного права, вечного и абсолютного, экономисты — естественного состояния в области хозяйства, — в этом пафос Руссо и Кенэ, Робеспьера и Ад. Смита. Забвение или незнание естественного порядка и нарушение его норм — вот главный и даже единственный источник зла, — индивидуального и социального. Нужно «просвещение», чтобы его познать и восстановить, — отсюда вера в просвещение составляет пафос всей этой эпохи: интеллектуализм древности возрождается с небывалою силой. Естественно, что сознание этой эпохи, хотя и не было совершенно нерелигиозным или антирелигиозным, но оно, несомненно, было нехристианским, ибо в основах своих отрицало главный постулат христианства — невозможность самоспасения и необходимость искупления. XIX век внес в это мировоззрение то изменение, что отвлеченный и бесцветный теизм он заменил естественнонаучным, механистическим материализмом или энергетизмом, а в религиозной области провозгласил религию человекобожия: homo homini deus est говорит устами Фейербаха эпоха человекобожия. Какое учение о нравственной природе человека находим мы здесь? С одной стороны, на это дается ответ в том смысле, что человек есть всецело продукт среды и сам по себе ни добр, ни зол, но может быть воспитан к тому и другому; при этом особенно подчеркивается, конечно, лишь оптимистическая сторона этой дилеммы, именно, что человек, при соответствующих условиях, способен к безграничному совершенствованию и гармоническому прогрессу. С другой стороны, выставляется и такое мнение, что, если у отдельных индивидов и могут быть односторонние слабости или пороки, то они совершенно гармонизируются в человеческом роде, взятом в его совокупности, как целое: здесь минусы, так сказать, погашаются соответственными плюсами, и наоборот. Так учит, например, Фейербах. Очень любопытный и характерный поворот этой идеи мы находим у знаменитого французского социалиста Фурье, учение которого тем именно

и замечательно, что в нем центральное место отведено теории страстей и влечений; в них он видит главную основу общества...

Поэтому нужно решительно преодолеть старую мораль и считать все влечения полезными, чистыми и благотворными. Страстное влечение оказывается тем рычагом, которым Фурье хочет старое общество перевести на новые рельсы. Проблема общественной реформы к тому и сводится, чтобы дать гармонический исход различным страстным влечениям, поняв их многообразную природу, расположив их гармоничные «серии» и «группы», и на этом многообразии в полноте удовлетворяемых страстей основать свободное от морали и счастливое общество, которое овладеет, в конце концов, силами природы и обратит земной шар в рай. Большого доверия к природе человека, большого оптимизма в отношении к ней, нежели в социальной системе Фурье, не было, кажется, еще высказываемо в истории: проблески гениальности здесь соединяются с безумием, духовной слепотой и чудачеством. У нас нет места излагать здесь в подробностях всю эту систему, облеченную в странную и запутанную форму. Для иллюстрации приведу только один пример, здесь особенно интересный: как разрешается вопрос об отношениях полов? Конечно, для Фурье и половое влечение, подобно всякому другому страстному движению души... само по себе чисто и непорочно и подлежит удовлетворению в наибольшей полноте. «Свобода в любовных делах превращает большую часть наших пороков в добродетели». Хотя в будущем обществе и допускается «весталат», т. е. девство для желающих, но общим правилом является полная свобода в половых отношениях. Между мужчиной и женщиной устанавливаются отношения троякого рода: супругов, производителей (не более одного ребенка) и любовников, причем каждый волен осуществлять эти связи в разных комбинациях по желанию: моногамия отвергается в принципе, ибо, конечно, моногамический брак имеет в своей основе аскетическое осуждение и подавление влечения внебрачным связям, между тем как никакое влечение не должно быть подавляемо. Однако даже Фурье в существующей дисгармонии страстей видит все еще самостоятельную проблему, подлежащую разрешению, — большинство же других социалистов и общественных реформаторов вовсе не видят здесь даже и проблемы. Они рассматривают человека исключительно как продукт общественной среды: одни — экономической, а другие — социально-политической, и значит, в сущности, как пустое место. Различны в разных учениях только рычаги, которыми может быть сдвинут земной шар с теперешней своей основы: у Бентама это — личная польза, у Маркса — классовый интерес и развитие производительных сил, у Спенсера — эволюция, у позитивистов — законы интеллектуального прогресса.

Булгаков С. Человекобог и человекозверь // Вопросы философии и психологии. М., 1912. Кн. 112. Стр. 66—76.

* * *

Человеческая душа нераздельна, и запросы мыслящего духа остаются одни и те же и у ученого, и у философа, и у художника: и тот, и другой, и третий, если они действительно стоят на высоте своих задач, в равной степени и необходимо должны быть мыслящими людьми, и каждый своим путем искать ответов на общечеловеческие вопросы, однажды предвечно поставленные и вновь постоянно ставящиеся человеческому духу. И все эти вопросы в своей совокупности складываются в одну всеобъемлющую загадку, в одну вековечную думу, которую думает и отдельный человек, и совокупное человечество, в думу о себе самом, в загадку, формулированную еще греческой мудростью: познай самого себя. Человек познает самого себя и во внешнем мире, и в философских учениях о добре и зле и в изучении исторических судеб человечества. И все-таки не перестает быть сам для себя загадкой, которую вновь и вновь ставит перед собой каждый человек, каждое поколение. Вследствие того, что искусство есть мышление, имеющее одну и ту же великую и общечеловеческую тему, мысль человека о самом себе и своей природе, оно и становится делом важным, трудным, серьезным и ответственным. Оно становится служением, требующим от своего представителя самоотвержения, непрерывных жертвоприношений, сока нервов и крови сердца. Великое служение есть и великое страдание. Потому, между прочим, так справедливы эти слова Л. Н. Толстого: «Деятельность научная и художественная в ее настоящем смысле только тогда плодотворна, когда она не знает прав, а знает одни обязанности. Только потому, что она всегда такова, что ее свойство быть таковою, и ценит человечество так высоко ее деятельность. Если люди действительно призваны к служению другим духовной работой, они в этой работе будут видеть только обязанности и с трудом, лишениями и самоотверженно будут исполнять их. Мыслитель и художник никогда не будет сидеть спокойно на олимпийских высотах,

как мы привыкли воображать. Мыслитель и художник должны страдать вместе с людьми для того, чтобы найти спасение или утешение»...

Говоря таким образом, мы нисколько не хотим умалить прав искусства на свободу. Истинное искусство свободно в своих путях и исканиях, оно само себе довлеет, само по себе ищет, само себе закон. В этом смысле формула *искусство для искусства* вполне правильно выражает его права, его самостоятельность, его свободу от подчинения каким-либо извне поставленным, вернее, навязанным заданиям. Этому пониманию противоречит тенденциозность в искусстве, при которой у последнего отнимается его право самочинного искания, самобытных художественных обобщений и находимых в них общечеловеческих истин, при которой искусство принижается до элементарно-утилитарных целей популяризации тех или иных положений, догматически воспринятых и усвоенных извне. Как бы искусно ни была выполнена подобная задача, все же это есть фальсификация искусства, его подделка, ибо здесь отсутствует самостоятельность художественного мышления, тот своеобразный интуитивный синтез, который мы имеем в искусстве. Тенденциозное искусство художественно неискренно, оно есть художественная ложь, результат слабости или извращенного направления таланта...

Однако на основании сказанного выше очевидно, что свободное искусство тем самым не становится бессмысленным и потому бессмысленным виртуозничаньем, в которое склонны были превратить его крайние представители декадентства. Помимо того, что в подобном случае искусство из высшей деятельности духа низводится до какого-то праздного развлечения или спорта, это вовсе и не есть истинное искусство, ибо последнее требует всего человека, его душу, его мысль. Оно всегда серьезно, содержательно, оно является, в известном смысле, художественным мышлением. Только такое искусство получает серьезное, общечеловеческое значение, становится не только радостью и украшением жизни, но и ее насущной пищей. Вдохновенному взору художника открываются такие тайны жизни, которые не под силу уловить точному, но неуклюжему и неповоротливому аппарату науки, озаренному свыше мыслителю-художнику иногда яснее открыты вечные вопросы, нежели школьному философу, задыхающемуся в книжной пыли своего кабинета, поэтому дано глаголом жечь сердца людей так, как не может и никогда не смеет скромный научный специалист. И, кроме того, художник говорит простым и для всех доступным языком, художественные образы находят дорогу к каждому сердцу, между тем как для знакомства с идеями философии и науки, помимо досуга, необходима специальная подготовка даже только для того, чтобы ознакомиться со специальной терминологией, перепрыгнуть эту изгородь, отделяющую научное мышление от обыденного. Естественно, что чем важнее и шире те задачи и проблемы, которые ставит себе искусство, тем большее значение приобретает оно для людей. И применяя этот масштаб сравнительной оценки литературы соответственно важности и серьезности ее задач и тем, нельзя не отвести одного из первых мест в мировой литературе нашему родному искусству. Русская художественная литература — философская par excellence. В лице своих титанов — Толстого и Достоевского — она высоко подняла задачи и обязанности художественного творчества, сделав своей главной темой самые глубокие и основные проблемы человеческой жизни и духа. Дух этих исполинов господствует в нашей литературе, подобно гигантским маякам, указывая ей, путь и достойные ее задачи, и ничто жизненное и жизнеспособное в ней не может избежать этого влияния.

Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель. М., 1910. Стр. 8—16.

Д. В. Веневитинов

<...>Грустно сознаваться, что мы не знаем, не чувствуем самих себя, своей цели, своих средств и возможностей, что мы блуждаем и тешим себя одною игрою жизни, а не обхватили еще его древа и не покушались сорвать его истого плода.

Каждый человек есть необходимое звено в цепи человечества. Судьба бросила его на свет с тем, чтобы он, подвигаясь сам вперед, также содействовал ходу всего человеческого рода и был полезным органом сего всемирного тела. Человек рожден не для самого себя, а для человечества, цель его — польза человечества, круг его действий — собственно им порожденные отношения, отношения семейственные, отношения к известному кругу общества, к сословию, отношения к народу, к государству, к целой системе многих государств, и, наконец, несбыточное по сие время явление, существовавшее только в отвлеченности, чистый космополитизм. Средства, данные человеку для достижения цели его предназначения, столь же многочисленны, сколь многоразличны все отрасли наук, искусств и ремесел. Из этого

можно заключить обязанность каждого человека по мере сил своих и своих способностей содействовать благу общему в том круге, который ему предназначен судьбою,— обязанность каждого мыслящего гражданина определенно действовать для пользы народа, которому он принадлежит. К несчастию, эгоизм слишком часто заглушает в человеке это чувство общности, и человек, расширяя круг своей деятельности по необоримому природному влечению, радуется тому влиянию, которое он приобретал и в упоении своем терял из виду или забывал закон своих действий и те условия, в силу коих он пользуется высокими правами человечества.

Теперь обратим мысли к самим себе, то есть вообще к нам, русским молодым людям, получившим европейскую образованность, опередившим, так сказать, свой народ и, по-видимому, стоящим мыслями наравне с веком и просвещенным миром. Сделаем себе наперед искренний вопрос: полезны ли мы? Без сомнения, для нашего народа, для России мы так же полезны, как всякое вещество безусловно и без своего ведома полезно для мира органического. Но приносим ли мы в жертву нашему отечеству тот плод, который, по-видимому, обещает ему наша образованность, наши нравственные способности, который оно вправе ожидать от нас. Нет, решительно нет, и причиною тому наше воспитание, которое в основании своем недостаточно.

Отчего же? Мы любим Россию, имя отечества воспламеняет нас. Мы готовы для него жертвовать своим существованием и не устрашились бы для блага его пролить последнюю каплю крови. Но именно этот самый энтузиазм, благородный в начале своем, часто не позволяет нам холодно измерять недостатки нашего отечества и средства к их улучшению, а сверх того мы сами, может быть, не способны к определенному действию для существенной пользы России. С тех пор как ум наш стал развиваться собственными силами, с тех пор питался он одними результатами, которые он принимал как истины, но до разрешения которых в других краях доходили в продолжении столетий. Таким образом, мы, по-видимому, сравнялись с остальною Европою; но какая же разница между человеком, собственными трудами и постепенно доходящим до одной истины, которую он отыскивал как жемчужину в море человеческих знаний, и другим, который принимает эту истину как свежую мысль, для которого сия истина пленительна единственно красотою своею, обликом? Скажу более: нам вредит даже всеобщность наших познаний. Мы, играя, перебираем все, что в Европе занимает различные отрасли наук. Сегодня привлекает нас один предмет, завтра другой, и сие непостоянство занятий не позволяет нам предаться одному какому-нибудь путеводительному изучению, которое бы нам дало верные средства к известной цели. Можем ли мы назвать хотя одну науку, одно полезное искусство, которое бы у нас в России сделалось отечественным? И это несмотря на то, просвещение почти наравне с остальными государствами в Европе льет щедро дары свои на Россию, и нет открытия, которое бы в непродолжительное время нам не сделалось известным.

Какое же выведу заключение из всего вышесказанного? Конечно, много, много есть причин, вне нас лежащих, которые также приостанавливают наше полное развитие. Постараемся собственными силами, собственным решением уничтожить сии причины. Постараемся по возможности избрать одну цель занятий, одно постоянное стремление в науках, одну методу действования, и тогда мы можем уповать, что труды наши, в каком бы роде они ни были, не будут бесполезны. Мы поясним тогда себе все то, что теперь неясно волнует нашу душу; мы положим тогда на алтарь отечества жертву, достойную его.

Веневитинов Д.В.Стихотворения. Проза. М.: «Наука», 1980. Стр.232—235.

Н. И. Кареев

ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО В ИСТОРИИ

Мы разложили культурно-социальную среду, окружающую людей в их историческом существовании, на отдельные стороны или аспекты, и мы видели, что и каждый элемент культуры, и вся она как совокупность этих элементов в последнем анализе сводятся к разным формам, в которых протекает деятельность членов общества, дающая и начало известным постоянным отношениям между ними. Вне отдельных актов их деятельности эти формы не имеют реального бытия, существуя лишь чрез людей, в людях и для людей. Изменения этих форм, составляющие предмет изучения культурной истории, происходят не сами по себе, а в неразрывной связи с человеческою деятельностью и посредством отдельных актов этой деятельности. Культурные формы суть и формы последней, и ее продукты. Никаких языков, как

особых звуковых систем, служащих психическому взаимодействию людей, не существовало бы, если бы языки эти не были постепенно созданы отдельными актами говорения, как не существовало бы никаких государств, то есть людских союзов, объединенных общею властью, если бы эту власть постепенно не создали бесчисленные отдельные акты приказов и подчинений. Источником всего культурного богатства истории является, следовательно, деятельность людей, отдельные акты их мышления, их говорения, их работы, их взаимных уговоров, проявления ими умения внушать, возможности властвовать, способности повиноваться. Единственными реальными существами, действующими в истории, являются люди, отдельные личности, соединенные в общества и поставленные в известные месологические (природные и культурные) условия.

Наука имеет вообще дело или с предметами (и существами), или с их системами, или с процессами, и в тех, и в других происходящими. Человеческое общество есть не отдельное существо, а только система, в которой отдельные существа, люди, связаны в одно целое, как в солнечной системе в одно целое связаны между собою отдельные небесные тела. Процессы, совершающиеся в тех или других реальных системах, отличны от процессов, наблюдаемых в отдельных предметах или существах. Исторический процесс совершается не в отдельном существе, а в социальной системе, не в личности, а в коллективе. Процесс индивидуальной жизни есть процесс биологический, совершающийся, однако, в социальной среде, в которой происходит еще и свой процесс - исторический. При всей своей косности над—органическая среда не остается неподвижной и неизменной. В жизни общества все постепенно меняется, начиная с лингвистических форм и кончая формами политическими. Иногда эти перемены являются медленно и едва заметно происходящими, результатами накопления мелких изменений, иногда получают характер внезапных и крупных катастроф. В каждом отдельном случае историческая наука стремится найти причины этих перемен и открыть в их последовательности эволюционную законосообразность, даже в тех случаях, когда перемены являются результатами резких кризисов. В общем, для современного научного сознания все перемены, совершающиеся в надорганической среде, представляются сложным процессом общественной эволюции. Социологи даже делали попытки открыть некоторый основной закон этой эволюции, готовые рассматривать каждое общество как внутренне единое и извне обособленное существо, подобное индивидуальному организму. Так называемая органическая школа в социологии даже прямо объявила тождественность общества и организма и общественную эволюцию уподобила органическому развитию. На почве такого понимания возникла идея общественного саморазвития, нашедшая свое выражение в контовском термине «l'evolution spontanee»[1] . Если последовательно проводить эту точку зрения, результатом должно быть полное отрицание активной роли человеческой деятельности в истории, и исторический процесс должен представляться как совершенно безличная эволюция.

Проблема взаимных отношений личности и общества принадлежит к наиболее сложным в области гуманитарных знаний, особенно если рассматривать ее с нормативной, деонтологической точки зрения, т. е. интересоваться этими отношениями со стороны желательности, целесообразности и справедливости, для них возможных. Но и с чисто теоретической точки зрения, имеющей в виду надлежащее понимание того, что есть, как оно есть, т. е. понимание объективной действительности, вопрос о положении личности в обществе и о взаимных их отношениях получает различную постановку, смотря по тому, берем ли мы личность по отношению к государству как подданного, гражданина либо должностное лицо, по отношению к праву как его субъект, объект, либо охранителя, по отношению, наконец, к народному хозяйству как производителя, потребителя, либо предпринимателя, каковы бывают различные положения людей в отдельных сторонах общественной структуры и какое значение имеют их, этих людей, деятельности для осуществлении общественных целей. Социология как наука, изучающая строение, жизнь и развитие общества во всей совокупности происходящих в нем явлений, равным образом, по-своему ставит ту же самую проблему, изучая всю общественную сторону индивидуального бытия, взятую в ее целом. Свою особую постановку вопроса о личности и обществе должна иметь и историология.

Выше мы пришли к тому выводу, что история каждого народа складывается под влиянием условий троякого рода и что одну из этих категорий представляет собою создаваемая самой же историей и сама имеющая историю культура в наиболее широком смысле слова. Мы видели, что по отношению к отдельным людям, совокупность кото-

[1] Spontanee, спонтанейный значит сам собою, sua sponte, возникающий или происходящий.

рых образует общество, эта культура составляет своего рода среду, налагающую известную печать на деятельность единиц. Человек при своем появлении на свет Божий приносит с собою только одни способности и склонности, то есть одни только возможности, все же остальное он получает из окружающей его надорганической среды, не им созданной, имеющей свою историю, достигшей того или другого момента своей эволюции. В этом смысле говорят, что личность есть продукт окружающей ее культурной среды, и целый ряд мыслителей стоит на той точке зрения, что все в личности разлагается на влияния, какие на нее производит общество, в котором личность родилась, воспиталась, живет и действует. Это те мыслители, которые исходят из понятия общества как целого, а не из понятия личности как самостоятельной единицы, вместе с другими такими личностями образующей общественные коллективы. Для них сначала общество, потом индивидуум, тогда как другие понимают это отношение в обратном порядке. В последнее время наиболее полным выражением такой мысли является так называемая биосоциальная теория, выводящая индивидуальную психику из общественности и в ряду наук ставящая психологию после социологии, в свою очередь непосредственно следующей за биологией: сначала жизнь и общественность, потом уже психика, сознание, мысль.

С этой точки зрения, общественность, духовная культура, социальная структура, вся надорганическая среда должна представляться какою-то сложною системою, как бы пользующеюся людьми для своего собственного осуществления. Без людей система эта существовать не может, но люди являются в ней лишь материалом, необходимым для ее существования, средствами и орудиями ее реализации, пассивными элементами, увлекаемыми социальной эволюцией туда, куда направляется ее законосообразный ход. В этом безличном течении социальной жизни человеческие единицы, сменяющиеся в вечном процессе биологического обновления состава общества, рождающиеся, чтобы в свое время умереть, становятся как бы игрушками этого процесса: так в быстрый поток попадают сваливающиеся в него щепки, уносятся его течением, чтобы где-нибудь потом быть выкинутыми на берег. Языки, религии, государства переживают отдельных людей, говорящих на этих языках, исповедующих эти религии, состоящих подданными этих государств. В эволюции любого языка различаются разные стадии, и человек будет пользоваться языком на той или другой ступени его развития, смотря по тому, на какой ступени застанет язык, рождаясь на свет Божий. Религиозные верования тоже имеют свою эволюцию, и момент появления человека в мире решает, с какой стадией религиозной эволюции он лично будет иметь дело. То же самое происходит и с политическими формами, которые будут иными для разных поколений, независимо от их смены, а в силу того, что само государство переживает как таковое разные фазисы своего бытия. Железнодорожный поезд проходит от начальной до конечной станции, везя массу пассажиров, но для движения его от одной промежуточной станции до другой совершенно безразлично, что пассажиры меняются, и старые пассажиры уходят, новые садятся. Так что весь пассажирский состав может измениться, а поезд будет оставаться все тот же. Отдельные личности тоже лишь временные пассажиры истории, входящие в нее и из нее выходящие в разные моменты, что не мешает, однако, истории идти своим путем, катиться по своим рельсам. Ведь и отдельные клетки организма меняются, а организм сохраняет свое тожество.

Развивая дальше основную мысль о безусловной зависимости личности от общественности, мы должны были бы признать и безличный характер исторического процесса, состоящего в культурной трансформации. В XVIII веке господствовало мнение, по которому отдельные элементы культуры представляют собою сознательные и преднамеренные изобретения людей, ставивших себе известные задачи и находивших те или иные способы их разрешения. Таким изобретением казался язык; в религии тоже готовы были видеть выдумку жрецов; происхождение государства объясняли договором. Все это считалось своего рода произведениями искусства, продуктами сознательного и преднамеренного творчества, прямо изобретениями, осуществляющими заранее поставленные цели. С самого начала XIX в. по причинам, о которых здесь не место распространяться, представление об искусственном происхождении таких элементов культуры, как язык, религия, государство, — а равно и право, возникновение которого приписывалось разным Ликургам и Нумам Помпилиям, — стало сменяться представлением о естественном их возникновении, об органическом их развитии. Между прочим, так называемая историческая школа права в Германии устами одного из своих основоположников заявила, что право развивается, как трава растет. Язык каждого народа, каждое национальное право и каждое государство стали

рассматриваться как своего рода естественные организмы, возникающие в таинственных глубинах народной жизни. Прежнему взгляду, обозначенному как механический, был противопоставлен новый - органический. Здесь уже нет места для преднамеренного творчества, раз все происходит само собой, возникает и развивается чисто органическим путем. В своем термине «evolution spontanee» Конт дал обобщенное выражение новому органическому взгляду на общественное развитие. Это — эволюция сама собою происходящая, саморазвитие, имеющее свой внутренний источник, не нуждающееся в постороннем содействии, — «как трава растет». Биологическая теория Дарвина дала новое обоснование теории безличной эволюции культуры, указав на то, что трансформация видов растительного и животного царства происходит сама собою, будучи вызываема действием известных причин в прошлом и оставаясь независимою от каких бы то ни было целей в будущем.

Сознательное и преднамеренное творчество, деятельность изобретателя предполагает заранее поставленные цели. Сущность нового органического взгляда заключалась в изгнании из теории культурного саморазвития всего, что называется телеологией: не только целей, приписываемых Божеству, но и целей, ставимых себе людьми. Критикуя органическую теорию Спенсера, американский социолог Лестер Уорд назвал признаваемый этой теорией способ развития генетическим, поставив рядом с ним другой, который назвал антропо-телеологическим, поскольку дело идет о постановке людьми целей, оказывающей влияние на культурную эволюцию.

Со второй половины XIX века началась реакция против теории безличной эволюции, как односторонней, не способной объяснить всю историческую деятельность и стоящей в противоречии с целой категорией фактов культурной истории. Так, Уорд в своей «Динамической социологии» (1883) указал на двойственность исторического процесса, с одной стороны, генетического, с другой — антропо-телеологического. Французский философ Фулье в своей книге «Современная социальная наука» (1880) сделал попытку примирить договорное и органическое происхождение общества в понятии «договорного организма». Еще раньше немецкий юрист Рудольф Иеринг учению юридической школы противопоставил свое учение, о характере которого можно судить по заглавиям двух его сочинений: «Цель в праве» (1872) и «Борьба за право» (1872): первым утверждается антропо-телеологический характер права, вторым опровергается мысль о безболезненном и мирном развитии права, подобного росту травы.

Оба взгляда, изложенные выше, должны быть признаны односторонними. В сущности, каждый односторонний взгляд приемлем, поскольку имеет в виду одну сторону дела, не претендуя на объяснение всех его сторон. Ошибка каждой односторонности начинается лишь тогда, когда ее начинают выдавать за всеобъемлющую истину. Наивные представления о происхождении языка, религии, права, государства высказывавшиеся в XVIII веке, конечно, неверны, но из того, что ни язык, ни религия, ни право, ни государство не были сознательно изобретены людьми, вовсе еще не следует, будто вообще не существует сознательных изобретений, преднамеренного творчества, вообще антропо-телеологических процессов в истории культуры. Конечно, возникновение органического взгляда и теории безличной эволюции было очень важным приобретением науки, значительным ее шагом вперед, но из того, что и языки, и религия, и правовые нормы, и государства возникли естественным, органическим или генетическим путем, отнюдь не следует, чтобы все в культуре создавалось и изменялось только этим путем, то есть бессознательно, непреднамеренно. Культурный процесс истории есть процесс двусторонний, в котором параллельно и в тесном соединении находятся моменты как безличной эволюции, так и личного творчества.

Противоположение личности и общества следует принимать с большими оговорками, сохраняющими свою силу и для обоих тезисов, из которых один делает из личности только продукт общественной среды, а другой рассматривает эту среду как нечто безлично саморазвивающееся.

Во-первых, противоположение общества и личности не есть противоположение каких-то разнородных предметов, подобное противоположению огня воде, суши морю, живых существ мертвой природе, духа материи. Личность и общество однородны, и общество есть, прежде всего, лишь совокупность личностей, сумма, образуемая многими однородными слагаемыми. Различие между личностью и обществом не качественное, а количественное: здесь одна единица, там таких единиц множество. Взаимные отношения между ними суть, поэтому в основе своей отношения не между некоторым особым существом, называемым обществом и человеком, а между отдельными людьми. Это верно и для тех случаев, когда отдельные лица действуют от имени

целого общества как носители публичной власти и ее агенты. Пусть они в этом отношении уподобляются органам, исполняющим определенные функции в общественном организме, но эти органы власти такие же человеческие существа, такие же личности, как и подвластные им члены общества. Какой-то отделенной от тех или других личностей безличной власти как чего-то неоднородного с подчиняющимися ей людьми не существует: носителями, представителями, агентами, органами власти бывают только определенные личности; они только действуют от имени социального целого, но на самом деле, действуют по личному своему разумению, а не по велениям чего-то безличного или сверхличного. Каждое учреждение имеет свой личный состав, и действуют от имени учреждения опять-таки лица же. Только видимость чего-то сверхличного имеют разные, как сказал бы Фулье, «идеи-силы», двигающие людьми, общепризнанные в обществе догматы, заповеди, нравственные правила, законы, постулаты общественного мнения, но и они отнюдь не имеют значения каких-то сил, пребывающих где-то над личностями и вне личностей. Говорим ли мы об учреждениях и об идеях, обо всей вообще культуре как о чем-то безличном или сверхличном, мы имеем в виду или то, что здесь речь может идти о культуре как о чем-то не составляющем достояния отдельной только личности, или как о чем-то, что существует и вне единичной только личности. И идеи, и учреждения имеют бытие лишь в личностях и чрез личности, совокупность которых образует общество, существуют лишь постольку, поскольку люди деятельны, то есть в их деятельности и чрез их деятельность, поскольку люди думают, говорят, работают, вступают в разные между собою отношения, управляют, судят, пишут книги, производят научные исследования и т.д. В конце концов, общество не есть какое-то особое существо, отличное от личностей, его составляющих. Общество — это те же люди, человеческий коллектив, вообще не существо какое-то, не тело, не организм, — хотя мы и пользуемся выражениями «общественное тело», «социальный организм», — а постоянная и оформленная совокупность множества отдельных человеческих существ, известным образом между собою связанных и потому образующих определенную систему.

Если новый органический взгляд на общественность правильно противополагал себя прежнему взгляду как механическому, то дальнейшим шагом науки, начинающей перерастать органический взгляд, является взгляд психологический, отнюдь, не претендующий на устранение из науки того, что в органическом взгляде нужно и теперь признавать верным. Сам Спенсер, наиболее авторитетный и научный представитель органической школы, установил два пункта различия между организмом и обществом: с одной стороны, организм есть целое конкретное; а общество — целое дискретное, с другой, в обществе нет ничего, что можно было бы назвать социальным чувствилищем, подобным индивидуальному чувствилищу отдельного организма. Переводя эти понятия на другую терминологию, мы можем сказать, что всякий предмет (тело, организм, существо) конкретен, дискретность же есть существенный признак всякой системы. И что раз нет никакой сверхличной общественной психики (социального чувствилища), а существует лишь психика личная (индивидуальные чувствилища), все психическое в обществе имеет только коллективный характер, допускающий разложение на индивидуальные элементы.

Всякое коллективное, дискретное целое, рассматриваемое нами как постоянное и оформленная совокупность однородных единиц, всякая реальная система имеет в своей основе некоторые силы, вносящие единство в разрозненность. Астрономия давным-давно установила, какая сила соединяет в одну систему наше солнце, вращающиеся вокруг него планеты с их спутниками и так называемые астероиды, и мы определяем эту силу как силу механическую. Общество, в отличие от организма как тела, состоящего из сросшихся между собою («конкретных») частей, есть целое дискретное, в котором нет непосредственной физической связи между его частями. Последние, — а таковыми являются отдельные личности, — действуют одни на другие на расстоянии, но это действие имеет, конечно, не механический, а психический характер: основа общественности находится в психике. Элементарные проявления психической жизни возможны и вне общественности, общественность же вне психики немыслима, и, например, лес еще не составляет общества деревьев, как и стая мух, точно так же не составляет общества — в отличие от роя пчел.

Так называемая биосоциальная теория выводит психику, — но уже находящуюся на высших, то есть человеческих ступенях развития, — из общественности и даже готова признавать за общественностью значение чего-то, ни на что другое не сводимого, подобного в этом отношении силе тяготения или химическому сродству. Что только общественность из элементарных начатков психики создала человеческую духовность, об этом, конечно, и спора быть не может, но

биосоциальная теория ставит на разрешение вопрос в такой форме, которая очень напоминает схоластическую задачу о том, что было прежде курица или яйцо. Элементарная психика мыслима без общественности, но уже самая элементарная общественность предполагает наличность психики в составляющих общество организмах. Во всяком случае, уже для того, чтобы общество имело определенную структуру, которая не могла бы объясняться из чисто физических факторов, как у пчел, необходимо как предварительное условие существование у членов общежития способности к психическому взаимодействию. Само по себе последнее, прибавлю, еще не составляет общественности в смысле постоянной и оформленной системы, а только необходимое для нее условие. Курица ли была прежде, а потом уже яйцо, или наоборот, но теперь куры выходят из яиц и сами несут яйца. В истории человеческих обществ социальное и психическое развитие одно другим порождается, одно другим обусловливается. Раз, однако, у общества нет своего собственного чувствилища, вся социальная психика имеет характер коллективный, дискретный, и все проявления психической жизни в обществе заключаются в психическом взаимодействии его отдельных членов. Среди психических явлений и процессов мы потому имеем право различать интраментальные, совершающиеся внутри каждого индивидуального духа (intra mentem), и интерментальные, происходящие между отдельными «душами» (inter mentes), и вся общественная психика имеет именно исключительно последний, то есть интерментальный характер. Какой-нибудь социальной психики с экстраментальным или суперментальным характером, — понимая под «mens» индивидуальную психику, — нет, если только держать свою мысль далеко от мистических интуиций и метафизических фантазий.

Теперь у нас, — если все предыдущее верно, — есть теоретические основания для взгляда, делающего личность только продуктом окружающей его общественной среды. В каждом человеке нужно различать то, что дал ему вызвавший его к жизни биологический процесс, дали ряды его предков с отцовской и материнской стороны, дали ему наследственность, в которую входит и атавизм, дали условия его зачатия и жизни в утробе матери. С собою человек приносит на свет Божий не только определенные телесные качества, но и известные психические свойства, способности, склонности, получающие потом дальнейшее развитие и так или иначе проявляющиеся в уме, характере, поведении и деятельности человека. Поскольку определенные прирожденные свойства отличают целое племя, имеющее общее происхождение, мы вообще вправе говорить о влиянии расы на историю, не забывая существования индивидуальных особенностей в пределах единого племени. С этой стороны, конечно, личность вовсе не является продуктом своей культурно-социальной среды. Оттого, что личности дал вызвавший ее к жизни биологический процесс в целом ряде поколений ее предков, нужно отличать то, что она получает от окружающего ее общества. Только в этой части элементов духовной культуры она может считаться продуктом общества, другая же часть остается независимой и в свою очередь оказывает влияние на то, что и как воспринимается личностью из окружающей среды. Если бы индивидуум представлял собою tabula rasam, чистый лист бумаги, среда отпечатлевалась бы на всех таких листах одинаковым образом, и в результате получались бы совершенно тожественные продукты, подобные отпечаткам одной и той же печати на отдельных кусочках воска. Благодаря существованию индивидуальных особенностей каждый более или менее по-своему — и в качественном, и в количественном отношении воспринимает влияния, идущие на него со стороны культурной среды, и потому не может считаться исключительно только ее продуктом. Вместе с тем в сколько-нибудь сложной и расчлененной среде отдельная личность не в состоянии всецело овладевать всем ее культурным содержанием. Если на одних в силу их прирожденной психической организации одно и то же влияет неодинаково: на одних влияет сильно, воспринимается ими глубоко, а на других не производит никакого впечатления, отскакивает от них, то ведь и сама среда для отдельных людей далеко не одно и то же. Что такое, для каждого отдельного лица ближайшим образом окружающая его среда? Все общество, в состав которого оно входит, вся нация, все государство? Или, быть может, все содержание национальной культуры? Нет и вот почему.

С окружающей культурной средой человек соприкасается при посредстве зрения и слуха, но многого, что делается в этой среде, он не видит, не слышит и не знает, и очень многое не оказывает на него никакого влияния. Человека непосредственно окружает только маленький кусочек жизни, ближайшая его среда: это — люди, с которыми он разговаривает, ведет знакомство, работает, вершит дела, от которых что-либо узнает, в том или ином отношении зависит. Вся надорганическая среда есть нечто для отдельной личности отвлеченное, от нее далекое, слишком огромное для того, чтобы личность имела возмож-

ность соприкасаться со всеми пунктами среды, и то, что есть в последней для всех общего, делается достоянием личности лишь чрез ближайший ее антураж, чрез тех людей, с которыми она знакома, разговаривает, находится в каких-либо реальных отношениях. Даже из культуры одного и того же города, где на малом пространстве сосредоточены сотни тысяч, иногда миллионы жителей, разные ее стороны налагают разные печати на столь тесно живущих здесь людей. Поскольку индивидуальная психика наполняется содержанием, идущим из общественной среды, эту последнюю приходится расчленять, разлагать, дифференцировать, так сказать, разделять на маленькие мирки или круги — профессорский, студенческий, чиновничий, приказчичий, извозчичий и мало ли еще какие. Общее представление о надорганической среде расплывается, распыляется, теряет контуры, бледнеет, и перед нашими глазами рисуются многообразно между собою переплетающиеся человеческие группы, причем один и тот же человек то и дело оказывается принадлежащим к нескольким группам.

Туманное и неопределенное представление о личности как продукте всего общества, членом которого она состоит, приходится отбросить. Многие давно уже поняли, что в рассмотрение отношений личности и общества нужно внести большую определенность. Один видный социолог[1] объявил, что составными частями общества являются не отдельные личности, а целые социальные группы, и что каждая отдельная личность есть продукт своей социальной группы. Целая социологическая школа[2] учит, что общей культуры нет, а существуют лишь классовые идеологии, и что индивидуальная психика формируется только психикою классовою. Оба эти взгляда ближе к истине, чем расплывчатая теория отражения личностью всей общественной среды, но и здесь мы встречаемся с затруднением, препятствующим всецело принять этот взгляд.

Общественные классы и группы не представляют собою резко одни от других во всем ограниченных коллективов, налагающих исключительные отпечатки на своих членов. Во-первых, есть более или менее общие черты, характеризующие все классы и группы данного общества, а во-вторых, в одном и том же государстве не совпадают разделения населения по отдельным признакам, по принадлежности членов общества к разным национальностям, вероисповеданиям, сословиям, профессиям, партиям. Один человек одновременно может принадлежать к разным коллективам, из которых каждый налагает на него тот или другой отпечаток, так что человек может и не быть исключительным продуктом одной какой-либо частичной коллективности. Не забудем, вдобавок, что социальные группы, их интересы, их традиции могут находиться в борьбе, их идеологии могут быть противоречивыми, а их явления скрещиваться различным образом в психике отдельных особей, — обстоятельство, которое осложняет «продуцирование» личности ее средою.

Наконец, признавая, что ближайшая социальная среда, влияющая на индивидуальную психику, весьма разнообразится для отдельных личностей, мы не должны еще упускать из виду, что эта ближайшая среда может еще для одного и того же человека меняться, одни влияния могут наслаиваться на другие, одни другими стираться. Чтение книг и газет, заменяющее непосредственное общение с другими людьми, тоже формирует психику индивидуума воздействиями на нее, идущими из других эпох, давно прошедших, иногда и из других стран, очень отдаленных. Время и пространство теряют здесь свое значение, и особая культурная среда, создающаяся вокруг отдельного человека неодинаковым образом, вносит тоже свою долю влияния, создающего индивидуальную психику.

Конечно, во всех приведенных случаях личность мыслится в совершенно пассивной роли восприятия внешних влияний, идущих от непосредственно ее окружающей культурно-социальной среды, а через письменность и от иных времен и иных обществ. Личность во всех этих случаях есть не то воск, на котором получаются отпечатки от разных налагаемых на него печатей, не то фотографическая пластинка, на которой фиксируются изображения разных предметов. Только при безусловной пассивности личностей, составляющих общество, мы можем рассматривать надорганическую среду как нечто развивающееся само собою. Раз личность только пассивна в своей роли только воспринимающего извне аппарата, то вся ее психика получает значение простых отражений разных сторон этой среды в известные моменты ее существования. Правда, среда действует на людей, в конце концов, через других людей, но раз эти посредники совершенно пассивны, их роль в таком случае сводится к роли простых передаточных аппаратов, вроде зубчатых колес, одни другими приводимых в движение. Полученное отцами от дедов передается отцами сыновьям, затем

[1] Гумплович.

[2] Экономический материализм.

детям последних, детям детей и так дальше из поколения в поколение. Откуда было бы браться историческим изменениям общественной среды, всему тому, что мы называем культурной эволюцией, если бы люди были только воспринимающими и передаточными аппаратами, временными носителями культуры, ни в чем ее не изменяющими, ничего к ней не прибавляющими, вообще не перерабатывающими внешних влияний, которые ими получаются от других людей, и не оказывающими на других людей своего влияния уже в них самих переработанными элементами? Конечно, и это все бывает в истории, да и вся устойчивость культурных форм здесь имеет свою основу.

Но если бы было только одно это, не было бы и истории, не было бы и самой культурной эволюции. Раз культура не остается неподвижною, а изменяется, развивается, не существуя вне человеческой деятельности, то, значит, и изменения в ней могут происходить не иначе как путем перемен в этих человеческих действиях, путем переработки людьми испытываемых ими месологических влияний и оказания на других людей уже не таких, какие самими ими испытывались, влияний.

Учение о безличности культурно-исторического процесса в смысле спонтанности социальной эволюции требует признания за людьми пассивной роли только воспринимающих и воспринятое передающих аппаратов. Так как, однако, при этом предположении никакого движения в обществе не было бы, и царила бы одна подражательность, то для спасения понятия общественного развития, осталось бы только признать общество за некое существо, подобное организму, которое и развивается, переходя из одной стадии в другую. Человеческая личность, однако, не только пассивно воспринимает и столь же пассивно передает дальше, но и проявляет активность, так или иначе реагируя на внешние влияния в зависимости от своих психических особенностей и не только подражает, но и изобретает нечто новое.

Человеческая деятельность не есть простая видимость, за которой как истинная реальность скрывается общественная эволюция. Скорее наоборот, ибо вся культурно-социальная среда, в сущности, есть не что иное, как совокупность форм, в которых совершается человеческая деятельность, сама состоящая из отдельных умственных и волевых актов: человек что-либо подумал, сказал, сделал и при том, именно, так подумал, сказал, сделал, как думают, говорят, делают все вокруг. Кроме ряда непроизвольных движений, совершаемых человеком, относительно которых можно спрашивать, *почему* они произошли, он совершает еще сознательные поступки, по отношению к которым мы каждый раз ставим вопрос: *для чего*, по какому мотиву, с какой целью это было сделано? Человек так или иначе поступает не потому, что этого от него требует или на это его толкает какая-то безличная эволюция общества, а потому, что к этому приводит его некоторый внутренний мотив, что он ставит перед собой ту или иную цель. Вся сознательная и преднамеренная деятельность людей имеет телеологический характер, причем цели, которые ставят себе люди, имеют характер личный, не в смысле эгоистичности, — эти цели могут быть и альтруистическими и социальными, — а в смысле их источника в личной воле, как бы последняя сама ни была обусловлена. Осуществляя отдельными поступками или повторными актами своей деятельности такие либо иные цели, люди не думают о тех результатах, которые могут еще, так сказать, дополнительно отсюда получаться, но эти результаты тем не менее, накопляются и приобретают общественное значение. Первобытные люди, пользовались своей способностью издавать звуки для того, чтобы в каждом отдельном случае нечто им нужное выразить, но из массы таких попыток, находивших подражание, возник язык, о создании которого не думали предки наши, издавая разные звуки, когда им хотелось нечто передать другим. Язык создался бессознательно и непреднамеренно, но это не значит, будто он возник без участия актов человеческой деятельности, у которых в каждом отдельном случае не было бы конкретной цели. Такое же бессознательное и непреднамеренное происхождение могло быть и у других также элементов культуры, например, у права или у государства. И то и другое создавалось, если угодно, само собою, но и они были только результатами накопления целого ряда следствий, которые вовсе не имелись в виду людьми на ранних ступенях развития, когда они так или иначе реагировали на отдельные неприятные поступки отдельных лиц или, когда находили нужным слушаться самого сильного и опытного в своей среде. Никто не думал создать право, основать государство, но из того, что и то и другое мало-помалу сложились без всякого представления у людей о том, что получится от накопления следствий, не бывших прямыми целями некоторых отдельных актов их деятельности, конечно, еще не следует, чтобы каждый из этих актов в свое время не имел какой-нибудь цели. Язык, право, государство и другие элементы культуры являются поэтому продуктами людской активности.

Единообразие форм, в которых с самого начала должны были совершаться отдельные целевые акты, повторность, накопление которых имели своими результатами язык, право, государство, создавалось на почве одинаковости инстинктов, путем опыта, указывавшего, какие средства успешнее ведут к цели, в силу также складывавшихся привычек и благодаря взаимному подражанию, воспитательному действию примера, традиции и т. п. Было бы, однако, ошибочным думать, что раз бессознательно и со стороны самих людей непреднамеренно их целевыми актами вырабатывались однообразные и постоянные формы этих актов, способы действия, образы поведения, то этими формами налагались такие путы на человеческую деятельность, которые не допускали бы более мелких или более крупных отступлений от этих форм, с течением времени способных притом учащаться. Достигнутые результаты могли не давать полного удовлетворения инстинктам природы, потребностям души и тела; неудачи в достижении поставленных целей могли порождать недовольство имеющимися в наличности средствами, а потому продолжались искания, придумывались новые пути, совершались изобретения. Малейшие отступления от старого, делавшиеся для лучшего достижения единичных конкретных целей, без малейшего намерения это старое разрушить и заменить новым, накопляясь и распространяясь путем подражания, приводили в конечном результате к изменению какой-либо установившейся формы. Бессознательный и непреднамеренный процесс культурного саморазвития весь заключается в возникновении, накоплении и подражательном распространении отступлений от той или другой старой формы, продиктованном в каждом отдельном случае какою-нибудь непосредственною целью. В этом процессе культурного трансформизма личность имеет значение не простого воспринимающего и передаточного аппарата, а аппарата, — если уже пользоваться этим термином, — перерабатывающего полученное извне в нечто новое, то есть значение изобретательной, творческой силы, как бы ни были в громадном большинстве случаев незаметны, ничтожны, мелки, несущественны индивидуальные вклады в общую сокровищницу культуры, и как бы ни были далеки мысли новаторов о коренной трансформации в данной культурной сфере.

Есть стороны культурной эволюции, в которых особенно бросается в глаза новаторская работа личной мысли, совершающей открытия и изобретения с полным сознанием делаемого дела, с настоящею преднамеренностью относительно ожидаемого результата. Целями здесь становятся не единичные достижения, с которыми не соединяется мысль о новых формах, а именно как раз эти самые новые формы. Тут отдельными людьми ставятся новые цели, новые задачи, делаются усилия мысли для достижения этих целей, для разрешения этих задач, происходят искания, предпринимаются опыты, пробы, производятся исследования, как мы видим это особенно в технике и в науке. Пароходы, локомотивы, автомобили, аэропланы, дирижабли были созданы творческим гением, определенными людьми, задававшимися мыслью о механическом передвижении по воде, суше и воздуху, а не безличною общественною эволюцией. Гребные и парусные суда никогда сами собою не развились в пароходы, как из простых повозок само собою никогда не вышло бы автомобилей, а воздушные змеи для детской забавы не превратились бы в аэропланы. Нечего, думаю, дальше доказывать, что научные открытия делались сознательно и преднамеренно усилиями индивидуальной мысли, а не были результатами безличной эволюции общественности и культуры, в которой науке тоже принадлежит видное место.

О безличной эволюции, о генетическом процессе, лишенном сознательности и преднамеренности, можно говорить только по отношению к историческим переменам, являющимся результатами с общественным значением от таких человеческих действий, которым становились единичные конкретные цели без мысли о том, что накопление и распространение этих действий создадут общественную перемену. Иногда индивидуальные отклонения от установившихся форм происходили даже бесцельно, хотя и не беспричинно, как это наблюдается в изменениях, происходящих в языке, хотя и по отношению к нему возможно сознательное и преднамеренное творчество (вплоть до изобретения искусственных волапюков и эсперанто). Но говорить о безличной эволюции там, где действуют несомненные личные искания и совершаются творческие попытки, не приходится — и даже не по отношению к технике и науке только.

Структура общества, выражающаяся в его экономических и юридических формах, возникает на почве человеческих действий, отдельные акты которых преследуют какие-либо конкретные цели. Ни народное хозяйство, ни право, ни государство вне этих действий и создаваемых ими отношений не существуют. Вместе с тем, и всякие экономические, юридические и политические изменения, когда их никто ни

предвидел, ни желал, представляют собою результаты повторения и накопления хотя бы минимальных отклонений в разного рода действиях от проторенных путей, по которым они раньше шли. Стоит людям под давлением внешних обстоятельств или по соображениям целесообразности что-либо изменить в осуществлении своею деятельностью каких-либо частных хозяйственных целей, и в результате является некоторая общая перемена, о которой никто не думал и к которой как таковой никто не стремился. Таким же порядком происходят и изменения в обычном праве народов: возникши из повторения и накопления прецедентов, оно и изменяется тем же путем, когда отклонения от установившихся норм сами делаются новыми прецедентами. Старое право отмирает, и возникает новое право, чего вовсе и не имели в виду, к чему вовсе и не стремился тот или другой человек, отступая в чем-либо от общепринятого обычая. Не иначе дело обстоит и по отношению к политическим изменениям, — например, к эволюции разного рода учреждений, — раз эти изменения являются непредвиденными и непреднамеренными следствиями отклонений от установленных порядков, под давлением ли внешних обстоятельств, при достижении единичных же конкретных целей.

Это, пользуясь термином Лестера Уорда, — генетическая сторона исторического процесса, бессознательная и непреднамеренная эволюция общества. Но у исторического процесса есть и другая сторона, антропо-телеологическая, как ее назвал тот же социолог, заключающаяся в таких действиях отдельных личностей, которыми сознательно и преднамеренно осуществляются разные общие изменения в структуре общества, в его хозяйственных, правовых и государственных формах, во всех соответственных отношениях между людьми и в разных сторонах их общественного поведения. Люди придумывают, изобретают новые формы, пропагандируют их, властно вводят их в жизнь путем мирной законодательной деятельности или насильственных переворотов, и здесь уже не может сравнения с ростом травы. Во всех подобного рода случаях проявляется, как в технических изобретениях и в научных открытиях, сознательная, преднамеренная, телеологическая активность отдельных личностей в роли инициаторов и реформаторов.

И в повседневной жизни, и в историческом процессе личность бывает и пассивна, и активна, является как продуктом форм окружающей культурно-социальной среды, так и творцом этих форм, приемлет эти формы без сопротивления и относится к тем или другим из них отрицательно, сопротивляется им, стремится их заменить другими. В случаях первого рода общество, надорганическая среда действует на личность, в случаях второй категории личность — на общество, на надорганическую среду, но это взаимодействие общества и личности, в последнем анализе, сводится к взаимодействиям между отдельными личностями, вне совокупности которых нет общества как какого-то особого существа. В указанных взаимодействиях человек играет то пассивную, то активную роль, то проявляя по отношению к ней известную независимость, хотя бы и совершенно бессознательно, или же, наоборот, сознательно на нее воздействуя. И пассивность, и активность людей в поступательном движении общества должны учитываться историками отдельных народов и эпох, и отдельная личность получает для историка особый интерес, или как наиболее полное, рельефное, яркое отражение данной общественности, или как наиболее сознательная и с особым успехом проявившая себя обновительная сила.

Из лекций по общей теории истории. Ч. 2. Историология. Теория исторического процесса. Пб, Тип. М. М. Стасюлевича. 1915. 320 с.

Б. А. Кистяковский

В ЗАЩИТУ ПРАВА (ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И ПРАВОСОЗНАНИЕ)

Право не может быть поставлено рядом с такими духовными ценностями, как научная истина, нравственное совершенство, личная святость. Значение его более относительно, его содержание создается отчасти изменчивыми экономическими и социальными условиями. Относительность значения права дает повод некоторым теоретикам определять очень низко его ценность. Одни видят в праве только этический минимум, другие считают неотъемлемым элементом его принуждение, т. е. насилие. Если это так, то нет основания упрекать нашу интеллигенцию в игнорировании права. Она стремилась к более высоким и безотносительным идеалам и могла пренебречь на своем пути этой второстепенной ценностью.

Но духовная культура состоит не из одних ценных содержаний. Значительную часть ее составляют ценные формальные свойства интеллектуальной и волевой деятельности. А из всех формальных цен-

ностей право, как наиболее совершенно развитая и почти конкретно осязаемая форма, играет самую важную роль. Право в гораздо большей степени дисциплинирует человека, чем логика и методология или чем систематические упражнения воли. Главное же, в противоположность индивидуальному характеру этих последних дисциплинирующих систем право — по преимуществу социальная система и притом единственная социально дисциплинирующая система. Социальная дисциплина создается только правом; дисциплинированное общество и общество с развитым правовым порядком — тождественные понятия.

С этой точки зрения и содержание права выступает в другом освещении. Главное и самое существенное содержание права составляет свобода. Правда, это свобода внешняя, относительная, обусловленная общественной средой. Но внутренняя, более безотносительная, духовная свобода возможна только при существовании свободы внешней, и последняя есть самая лучшая школа для первой.

Если иметь в виду это всестороннее дисциплинирующее значение права и отдать себе отчет в том, какую роль оно сыграло в духовном развитии русской интеллигенции, то получатся результаты крайне неутешительные. Русская интеллигенция состоит из людей, которые ни индивидуально, ни социально не дисциплинированы. И это находится в связи с тем, что русская интеллигенция никогда не уважала права, никогда не видела в нем ценности; из всех культурных ценностей право находилось у нее в наибольшем загоне. При таких условиях у нашей интеллигенции не могло создаться и прочного правосознания, напротив, последнее стоит на крайне низком уровне развития.

I

Правосознание нашей интеллигенции могло бы развиваться в связи с разработкой правовых идей в литературе. Такая разработка была бы вместе с тем показателем нашей правовой сознательности. Напряженная деятельность сознания, неустанная работа мысли в каком-нибудь направлении всегда получают свое выражение в литературе. В ней прежде всего мы должны искать свидетельство о том, каково наше правосознание. Но здесь мы наталкиваемся на поразительный факт: в нашей «богатой» литературе в прошлом нет ни одного трактата, ни одного этюда о праве, которые имели бы общественное значение. Ученые юридические исследования у нас, конечно, были, но они всегда составляли достояние только специалистов. Не они нас интересуют, а литература, приобретшая общественное значение; в ней же не было ничего такого, что способно было бы пробудить правосознание нашей интеллигенции. Можно сказать, что в идейном развитии нашей интеллигенции, поскольку оно отразилось в литературе, не участвовала ни одна правовая идея. И теперь в той совокупности идей, из которой слагается мировоззрение нашей интеллигенции, идея права не играет никакой роли. Литература является именно свидетельницей этого пробела в нашем общественном сознании.

Как не похоже в этом отношении наше развитие на развитие других цивилизованных народов! У англичан в соответственную эпоху мы видим, с одной стороны, трактаты Гоббса «О гражданине», о государстве — «Левиафане» и Фильмера о «Патриархе», с другой — сочинения Мильтона в защиту свободы слова и печати, памфлеты Лильборна и правовые идеи уравнителей — «левеллеров». Самая бурная эпоха в истории Англии породила и наиболее крайние противоположности в правовых идеях. Но эти идеи не уничтожили взаимно друг друга, и в свое время был создан сравнительно сносный компромисс, получивший свое литературное выражение в этюдах Локка «О правительстве».

У французов идейное содержание образованных людей в XVIII столетии определялось далеко не одними естественнонаучными открытиями и натурфилософскими системами. Напротив, большая часть всей совокупности идей, господствовавших в умах французов этого века просвещения, несомненно, была заимствована из «Духа законов» Монтескье и «Общественного договора» Руссо. Это были чисто правовые идеи; даже идея общественного договора, которую в середине XIX столетия неправильно истолковали в социологическом смысле определения генезиса общественной организации, была по преимуществу правовой идеей, устанавливавшей высшую норму для регулирования общественных отношений.

В немецком духовном развитии правовые идеи сыграли не меньшую роль. Здесь к концу XVIII столетия создалась уже прочная вековая традиция благодаря Альтузию, Пуфендорфу, Томазию и Хр. Вольфу. Наконец в предконституционную эпоху, которая была вместе с тем и эпохой наибольшего расцвета немецкой духовной культуры, право уже признавалось неотъемлемой составной частью этой культуры. Вспомним хотя бы, что три представителя немецкой классической философии — Кант, Фихте и Гегель — уделили философии права очень видное место в своих системах. В системе Гегеля философия права

занимала совершенно исключительное положение, и потому он поспешил ее изложить немедленно после логики или онтологии, между тем как философия истории, философия искусства и даже философия религии так и остались ненаписанными и были изданы только после его смерти по запискам его слушателей. Философию права культивировали и большинство других немецких философов, как Гербарт, Краузе, Фриз и другие. В первой половине XIX столетия «Философия права» была, несомненно, наиболее часто встречающейся философской книгой в Германии. Но, помимо этого, уже во втором десятилетии того же столетия возник знаменитый спор между двумя юристами — Тибо и Савиньи, «О призвании нашего времени к законодательству и правоведению». Чисто юридический спор этот имел глубокое культурное значение; он заинтересовал все образованное общество Германии и способствовал более интенсивному пробуждению его правосознания. Если этот спор ознаменовал окончательный упадок идей естественного права, то в то же время он привел к торжеству новой школы права — исторической. Из этой школы вышла такая замечательная книга, как «Обычное право» Пухты. С нею самым тесным образом связано развитие новой юридической школы — германистов, разрабатывающих и отстаивающих германские институты права в противоположность римскому праву. Один из последователей этой школы, Безелер, в своей замечательной книге «Народное право и право юристов» оттенил значение народного правосознания еще больше, чем этот сделал Пухта в своем «Обычном праве».

Ничего аналогичного в развитии нашей интеллигенции нельзя указать. У нас при всех университетах созданы юридические факультеты; некоторые из них существуют более ста лет; есть у нас и полдесятка специальных юридических высших учебных заведений. Все это составит на всю Россию около полутораста юридических кафедр. Но ни один из представителей этих кафедр не дал не только книги, но даже правового этюда, который имел бы широкое общественное значение и повлиял бы на правосознание нашей интеллигенции. В нашей юридической литературе нельзя указать ни одной статейки, которая выдвинула бы впервые хотя бы такую, по существу, не глубокую, но все-таки верную правовую идею, как иеринговская «Борьба за право». Ни Чичерин, ни Соловьев не создали чего-либо значительного в области правовых идей. Да и то хорошее, что они дали, оказалось почти бесплодным: их влияние на нашу интеллигенцию было ничтожно; менее всего нашли в ней отзвук именно их правовые идеи. В последнее время у нас выдвинуты идеи возрождения естественного права и идея интуитивного права. Говорить о значении их для нашего общественного развития пока преждевременно. Однако ничто до сих пор не дает основания предположить, что они будут иметь широкое общественное значение. В самом деле, где у этих идей тот внешний облик, та определенная формула, которые обыкновенно придают идеям эластичность и помогают их распространению? Где та книга, которая была бы способна пробудить при посредстве этих идей правосознание нашей интеллигенции? Где наш «Дух законов», наш «Общественный договор»?

Нам могут сказать, что русский народ вступил чересчур поздно на исторический путь, что нам незачем самостоятельно вырабатывать идеи свободы и прав личности, правового порядка, конституционного государства, что все эти идеи давно высказаны, развиты в деталях, воплощены, и потому нам остается только их заимствовать. Если бы это было даже так, то и тогда мы должны были бы все-таки пережить эти идеи; недостаточно заимствовать их, надо было бы в известный момент жизни быть всецело охваченными ими; как бы ни была сама по себе стара та или другая идея, она для переживающего ее впервые всегда нова; она совершает творческую работу в его сознании, ассимилируясь и претворяясь с другими элементами его; между тем правосознание русской интеллигенции никогда не было охвачено всецело идеями прав личности и правового государства, и они не пережиты вполне нашей интеллигенцией. Но это и по существу не так. Нет единых и одних тех же идей свободы личности, правового строя, конституционного государства, одинаковых для всех народов и времен, как нет капитализма или другой хозяйственной или общественной организации, одинаковой во всех странах. Все правовые идеи в сознании каждого отдельного народа получают своеобразную окраску и свой собственный оттенок.

II

Притупленность правосознания русской интеллигенции и отсутствие интереса к правовым идеям являются результатом нашего застарелого зла — отсутствия какого бы то ни было правового порядка в повседневной жизни русского народа. По поводу этого Герцен еще в начале пятидесятых годов прошлого века писал: «Правовая необеспеченность, искони тяготевшая над народом, была для него своего рода

школой. Вопиющая несправедливость одной половины его законов научила его ненавидеть и другую; он подчиняется им, как силе. Полное неравенство перед судом убило в нем всякое уважение к законности. Русский, какого бы звания он ни был, обходит или нарушает закон всюду, где это можно сделать безнаказанно; и совершенно так же поступает правительство». Дав такую безотрадную характеристику нашей правовой неорганизованности, сам Герцен, однако, как настоящий русский интеллигент прибавляет: «Это тяжело и печально сейчас, но для будущего это — огромное преимущество. Ибо это показывает, что в России позади видимого государства не стоит его идеал, государство невидимое, апофеоз существующего порядка вещей».

Итак, Герцен предполагает, что в этом коренном недостатке русской общественной жизни заключается известное преимущество. Мысль эта принадлежала не лично ему, а всему кружку людей сороковых годов и, главным образом, славянофильской группе их. В слабости внешних правовых форм и даже в полном отсутствии внешнего правопорядка в русской общественной жизни они усматривали положительную, а не отрицательную сторону. Так, Константин Аксаков утверждал, что в то время, как «западное человечество» двинулось «путем внешней правды, путем государства», русский народ пошел путем «внутренней правды». Поэтому отношения между народом и государем в России, особенно допетровской, основывались на взаимном доверии и на обоюдном искреннем желании пользы. «Однако,— предполагал он,— нам скажут: или народ или власть могут изменить друг другу. Гарантия нужна!» И на это он отвечал: «Гарантия не нужна! Гарантия есть зло. Где нужна она, там нет добра: пусть лучше разрушится жизнь, в которой нет доброго, чем стоять с помощью зла». Это отрицание необходимости правовых гарантий и даже признание их злом побудило поэта-юмориста Б. Н. Алмазова вложить в уста К. С. Аксакова стихотворение, которое начинается следующими стихами:

По причинам органическим
Мы совсем не снабжены
Здравым смыслом юридическим,
Сим исчадьем сатаны.
Широки натуры русские,
Нашей правды идеал
Не влезает в формы узкие
Юридических начал и т. д.

В этом стихотворении в несколько утрированной форме, но по существу верно излагались взгляды К. С. Аксакова и славянофилов.

Было бы ошибочно думать, что игнорирование значения правовых принципов для общественной жизни было особенностью славянофилов. У славянофилов оно выражалось только в более резкой форме и эпигонами их было доводимо до крайности; напр., К. Н. Леонтьев чуть не прославлял русского человека за то, что ему чужда «вексельная честность» западноевропейского буржуа. Но мы знаем, что и Герцен видел некоторое наше преимущество в том, что у нас нет прочного правопорядка. И надо признать общим свойством всей нашей интеллигенции непонимание значения правовых норм для общественной жизни.

III

Основу прочного правопорядка составляет свобода личности и ее неприкосновенность. Казалось бы, у русской интеллигенции было достаточно мотивов проявлять интерес именно к личным правам. Искони у нас было признано, что все общественное развитие зависит от того, какое положение занимает личность. Поэтому даже смена общественных направлений у нас характеризуется заменой одной формулы, касающейся личности, другой. Одна за другой у нас выдвигались формулы: критически мыслящей, сознательной, всесторонне развитой, самосовершенствующейся, этической, религиозной и революционной личности. Были и противоположные течения, стремившиеся потопить личность в общественных интересах, объявлявшие личность quantite negligeable и отстаивавшие соборную личность. Наконец, в последнее время ницшеанство, штирнерианство и анархизм выдвинули новые лозунги самодовлеющей личности, эгоистической личности и сверхличности. Трудно найти более разностороннюю и богатую разработку, идеала личности, и можно было бы думать, что по крайней мере она является исчерпывающей. Но именно тут мы констатируем величайший пробел, так как наше общественное сознание никогда не выдвигало идеала правовой личности. Обе стороны этого идеала — личности, дисциплинированной правом и устойчивым правопорядком, и личности, наделенной всеми правами и свободно пользующейся ими, были чужды сознанию нашей интеллигенции.

Целый ряд фактов не оставляет относительно этого никакого сомнения. Духовные вожди русской интеллигенции неоднократно или совершенно игнорировали правовые интересы личности, или выказы-

вали к ним даже прямую враждебность. Так, один из самых выдающихся наших юристов-мыслителей, К. Д. Кавелин, уделил очень много внимания вопросу о личности вообще: в своей статье «Взгляд на юридический быт Древней Руси», появившейся в «Современнике» еще в 1847 году, он первый отметил, что в истории русских правовых институтов личность заслонялась семьей, общиной, государством и не получила своего правового определения; затем, с конца шестидесятых годов, он занялся вопросами психологии и этики именно потому, что надеялся найти в теоретическом выяснении соотношения между личностью и обществом средство к правильному решению всех наболевших у нас общественных вопросов. Но это не помешало ему в решительный момент в начале шестидесятых годов, когда впервые был поднят вопрос о завершении реформ Александра II, проявить невероятное равнодушие к гарантиям личных прав. В 1862 году в своей брошюре, изданной анонимно в Берлине, и особенно в переписке, которую он вел тогда с Герценом, он беспощадно критиковал конституционные проекты, которые выдвигались в то время дворянскими собраниями; он считал, что народное представительство будет состоять у нас из дворян и, следовательно, приведет к господству дворянства. Отвергая во имя своих демократических стремлений конституционное государство, он игнорировал, однако, его правовое значение. Для К. Д. Кавелина, поскольку он высказался в этой переписке, как бы не существует бесспорная с нашей точки зрения истина, что свобода и неприкосновенность личности осуществимы только в конституционном государстве, так как вообще идея борьбы за права личности была ему тогда совершенно чужда.

В семидесятые годы это равнодушие к правам личности, переходящее иногда во враждебность, не только усилилось, но и приобрело известное теоретическое оправдание. Лучшим выразителем этой эпохи был, несомненно, Н. К. Михайловский, который за себя и за свое поколение дал классический по своей определенности и точности ответ на интересующий нас вопрос. Он прямо заявляет, что «свобода великая и соблазнительная вещь, но мы не хотим свободы, если она, как было в Европе, только увеличит наш вековой долг народу», и прибавляет: «Я твердо знаю, что выразил одну из интимнейших и задушевнейших идей нашего времени; ту именно, которая придает семидесятым годам оригинальную физиономию и ради которой они, эти семидесятые годы, принесли страшные, неисчислимые жертвы» (т. IV, с. 949). В этих словах отрицание правового строя возведено в систему, вполне определенно обоснованную и развитую. Вот как оправдывает Михайловский эту систему: «Скептически настроенные по отношению к принципу свободы, мы готовы были не домогаться никаких прав для себя; не привилегий только, об этом и говорить нечего, а самых даже элементарных параграфов того, что в старину называлось естественным правом. Мы были совершенно согласны довольствоваться в юридическом смысле акридами и диким медом и лично претерпевать всякие невзгоды. Конечно, это отречение было, так сказать, платоническое, потому что нам, кроме акрид и дикого меда, никто ничего и не предлагал, но я говорю о настроении, а оно именно таково было и доходило до пределов, даже мало вероятных, о чем в свое время скажет история. «Пусть секут, мужика секут же» — вот как примерно можно выразить это настроение в его крайнем проявлении. И все это ради одной возможности, в которую мы всю душу клали; именно возможности непосредственного перехода к лучшему, высшему порядку, минуя среднюю стадию европейского развития, стадию буржуазного государства. Мы верили, что Россия может проложить себе новый исторический путь, особливый от европейского, причем опять-таки для нас важно не то было, чтобы это был какой-то национальный путь, а чтобы он был путь хороший, а хорошим мы признавали путь сознательной, практической пригонки национальной физиономии к интересам народа» (ibid, с. 952).

Здесь высказаны основные положения народнического мировоззрения, поскольку оно касалось правовых вопросов. Михайловский и его поколение отказывались от политической свободы и конституционного государства ввиду возможности непосредственного перехода России к социалистическому строю. Но все это социологическое построение было основано на полном непонимании природы конституционного государства. Как Кавелин возражал против конституционных проектов потому, что в его время народное представительство в России оказалось бы дворянским, так Михайловский отвергал конституционное государство как буржуазное. Вследствие присущей нашей интеллигенции слабости правового сознания тот и другой обращали внимание только на социальную природу конституционного государства и не замечали его правового характера, хотя сущность его именно в том, что оно прежде всего правовое государство.

IV

Из трех главных определений права по содержанию правовых норм, как норм, устанавливающих и ограничивающих свободу (школа

естественного права и немецкие философы-идеалисты),— норм, разграничивающих интересы (Иеринг), и, наконец, — норм, создающих компромисс между различными требованиями (Адольф Меркель), последнее определение заслуживает особенного внимания с социологической точки зрения. Всякий сколько-нибудь важный новоиздающийся закон в современном конституционном государстве является компромиссом, выработанным различными партиями, выражающими требования тех социальных групп или классов, представителями которых они являются. Само современное государство основано на компромиссе, и конституция каждого отдельного государства есть компромисс, примиряющий различные стремления наиболее влиятельных социальных групп в данном государстве. Поэтому современное государство с социально-экономической точки зрения только чаще всего бывает по преимуществу буржуазным, но оно может быть и по преимуществу дворянским; так, например, Англия до избирательной реформы 1832 года была конституционным государством, в котором господствовало дворянство, а Пруссия, несмотря на шестидесятилетнее существование конституции, до сих пор больше является дворянским, чем буржуазным государством. Но конституционное государство может быть и по преимуществу рабочим и крестьянским, как это мы видим на примере Новой Зеландии и Норвегии. Наконец, оно может быть лишено определенной классовой окраски в тех случаях, когда между классами устанавливается равновесие и ни один из существующих классов не получает безусловного перевеса. Но если современное конституционное государство оказывается часто основанным на компромиссе даже по своей социальной организации, то тем более оно является таковым по своей политической и правовой организации. Это и позволяет социалистам, несмотря на принципиальное отрицание конституционного государства как буржуазного, сравнительно легко с ним уживаться и, участвуя в парламентской деятельности, пользоваться им как средством. Поэтому и Кавелин, и Михайловский были правы, когда предполагали, что конституционное государство в России будет или дворянским, или буржуазным; но они были не правы, когда выводили отсюда необходимость непримиримой вражды к нему и не допускали его даже как компромисс; на компромисс с конституционным государством идут социалисты всего мира.

Однако важнее всего то, что Кавелин, Михайловский и вся русская интеллигенция, следовавшая за ними, упускали совершенно из вида правовую природу конституционного государства. Если же мы сосредоточим свое внимание на правовой организации конституционного государства, то для уяснения его природы мы должны обратиться к понятию права в его чистом виде, т. е. с его подлинным содержанием, не заимствованным из экономических и социальных отношений. Тогда недостаточно указывать на то, что право разграничивает интересы или создает компромисс между ними, а надо прямо настаивать на том, что право только там, где есть свобода личности. В этом смысле правовой порядок есть система отношений, при которой все лица данного общества обладают наибольшею свободой деятельности и самоопределения. Но в этом смысле правовой строй нельзя противопоставлять социалистическому строю. Напротив, более углубленное понимание обоих приводит к выводу, что они тесно друг с другом связаны, и социалистический строй с юридической точки зрения есть только более последовательно проведенный правовой строй. С другой стороны, осуществление социалистического строя возможно только тогда, когда все его учреждения получат вполне точную правовую формулировку.

При общем убожестве правового сознания русской интеллигенции и такие вожди ее, как Кавелин и Михайловский, не могли пытаться дать правовое выражение — первый для своего демократизма, а второй для социализма. Они отказывались даже отстаивать хотя бы минимум правового порядка, и Кавелин высказывался против конституции, а Михайловский скептически относился к политической свободе. Правда, в конце семидесятых годов события заставили передовых народников и самого Михайловского выступить на борьбу за политическую свободу. Но эта борьба, к которой народники пришли не путем развития своих идей, а в силу внешних обстоятельств и исторической необходимости, конечно, не могла увенчаться успехом. Личный героизм членов партии «Народной воли» не мог искупить основного идейного дефекта не только всего народнического движения, но и всей русской интеллигенции. Наступившая во второй половине восьмидесятых годов реакция была тем мрачнее и беспросветнее, что при отсутствии каких бы то ни было правовых основ и гарантий для нормальной общественной жизни наша интеллигенция не была даже в состоянии вполне отчетливо сознавать всю бездну бесправия русского народа. Не было даже теоретических формул, которые определяли бы это бесправие.

Только новая волна западничества, хлынувшая в начале девяностых годов вместе с марксизмом, начала немного прояснять правовое сознание русской интеллигенции. Постепенно русская интеллигенция стала усваивать азбучные для европейцев истины, которые в свое время действовали на нашу интеллигенцию как величайшие откровения. Наша интеллигенция наконец поняла, что всякая социальная борьба есть борьба политическая, что политическая свобода есть необходимая предпосылка социалистического строя, что конституционное государство, несмотря на господство в нем буржуазии, предоставляет рабочему классу больше простора для борьбы за свои интересы, что рабочий класс нуждается прежде всего в свободе слова, стачек, собраний и союзов, что борьба за политическую свободу есть первая и насущнейшая задача всякой социалистической партии и т. д. и т. д. Можно было ожидать, что наша интеллигенция наконец признает и безотносительную ценность личности и потребует осуществления ее прав и неприкосновенности. Но дефекты правосознания нашей интеллигенции не так легко устранимы. Несмотря на школу марксизма, пройденную ею, отношение ее к праву осталось прежним. Об этом можно судить хотя бы по идеям, господствующим в нашей социал-демократической партии, к которой еще недавно примыкало большинство нашей интеллигенции. В этом отношении особенный интерес представляют протоколы так называемого Второго очередного съезда «Российской социал-демократической рабочей партии», заседавшего в Брюсселе в августе 1903 года и выработавшего программу и устав партии. От первого съезда этой партии, происходившего в Минске в 1898 году, не сохранилось протоколов; опубликованный же от его имени манифест не был выработан и утвержден на съезде, а составлен П. Б. Струве по просьбе одного члена Центрального Комитета. Таким образом, «полный текст протоколов Второго очередного съезда РСДРП.», изданный в Женеве в 1903 году, представляет первый по времени и потому особенно замечательный памятник мышления по вопросам права и политики определенной части русской интеллигенции, организовавшейся в социал-демократическую партию. Что в этих протоколах мы имеем дело с интеллигентскими мнениями, а не с мнениями членов «рабочей партии» в точном смысле слова, это засвидетельствовал участник съезда и один из духовных вождей русской социал-демократии того времени, г. Старовер (А. Н. Потресов), в своей статье «О кружковом марксизме и об интеллигентской социал-демократии». (См.: Потресов А. Н. (Старовер). Этюды о русской интеллигенции. Сборник статей, 2-е изд. О. Н. Поповой. СПб., 1908, с. 253 и сл.)

Мы, конечно, не можем отметить здесь все случаи когда в ходе прений отдельные участники съезда обнаруживали поразительное отсутствие правового чувства и полное непонимание значения юридической правды. Достаточно указать на то, что даже идейные вожди и руководители партии часто отстаивали положения, противоречившие основным принципам права. Так, Г. В. Плеханов, который более кого бы то ни было способствовал разоблачению народнических иллюзий русской интеллигенции и за свою двадцатипятилетнюю разработку социал-демократических принципов справедливо признается наиболее видным теоретиком партии, выступил на съезде с проповедью относительности всех демократических принципов, равносильной отрицанию сколько бы то ни было устойчивого правового порядка и самого конституционного государства. По его мнению, «каждый данный демократический принцип должен быть рассматриваем не сам по себе в своей отвлеченности, а в его отношении к тому принципу, который может быть назван основным принципом демократии, именно к принципу, гласящему, что salus populi suprema lex. В переводе на язык революционера это значит, что успех революции — высший закон. И если бы ради успеха революции потребовалось временно ограничить действие того или другого демократического принципа, то перед таким ограничением преступно было бы остановиться. Как личное свое мнение я скажу, что даже на принцип всеобщего избирательного права надо смотреть с точки зрения указанного мною основного принципа демократии. Гипотетически мыслим случай, когда мы, социал-демократы, высказались бы против всеобщего избирательного права. Буржуазия итальянских республик лишала когда-то политических прав лиц, принадлежавших к дворянству. Революционный пролетариат мог бы ограничить политические права высших классов подобно тому, как высшие классы ограничивали когда-то его политические права. О пригодности такой меры можно было бы судить лишь с точки зрения правила salus revolutiae suprema lex. И на эту же точку зрения мы должны были бы стать и в вопросе о продолжительности парламентов. Если бы в порыве революционного энтузиазма народ выбрал очень хороший парламент — своего рода chambre introuvable,— то нам следовало бы стремиться сделать его долгим парламентом; а если бы выборы оказались неудачными, то нам нужно было

бы стараться разогнать его не через два года, а если можно, то через две недели». (См.: Полный текст протокол. Втор. очередн. съезда РСДРП. Женева, 1903, с. 169—170.)

Провозглашенная в этой речи идея господства силы и захватной власти вместо господства принципов права прямо чудовищна. Даже в среде членов социал-демократического съезда, привыкших преклоняться лишь перед социальными силами, такая постановка вопроса вызвала оппозицию. Очевидцы передают, что после этой речи из среды группы «бундистов», представителей более близких к Западу социальных элементов, послышались возгласы: «Не лишит ли тов. Плеханов буржуазию и свободы слова, и неприкосновенности личности?». Но эти возгласы, как исходившие не от очередных ораторов, не занесены в протокол. Однако к чести русской интеллигенции надо заметить, что и ораторы, стоявшие на очереди, принадлежавшие, правда, к оппозиционному меньшинству на съезде, заявили протест против слов Плеханова. Член съезда Егоров заметил, что «законы войны одни, а законы конституции — другие», и Плеханов не принял во внимание, что социал-демократы составляют «свою программу на случай конституции». Другой член съезда, Гольдблат, нашел слова Плеханова «подражанием буржуазной тактике. Если быть последовательным, то, исходя из слов Плеханова, требование всеобщего избирательного права надо вычеркнуть из социал-демократической программы».

Как бы то ни было, вышеприведенная речь Плеханова, несомненно, является показателем крайне низкого уровня правового сознания всей нашей интеллигенции. Понятно, что с таким уровнем правосознания русская интеллигенция в освободительную эпоху не была в состоянии практически осуществить даже элементарные права личности — свободу слова и собраний. На наших митингах свободой слова пользовались только ораторы, угодные большинству; все несогласно мыслящие заглушались криками, свистками, возгласами «довольно», а иногда даже физическим воздействием. Устройство митингов превратилось в привилегию небольших групп, и потому они утратили большую часть своего значения и ценности, так что в конце концов ими мало дорожили. Ясно, что из привилегии малочисленных групп устраивать митинги и пользоваться на них свободой слова не могла родиться действительная свобода публичного обсуждения политических вопросов; из нее возникла только другая привилегия противоположных общественных групп получать иногда разрешение устраивать собрания.

Убожеством нашего правосознания объясняется и поразительное бесплодие наших революционных годов в правовом отношении. В эти годы русская интеллигенция проявила полное непонимание правотворческого процесса; она даже не знала той основной истины, что старое право не может быть просто отменено, так как отмена его имеет силу только тогда, когда оно заменяется новым правом. Напротив, простая отмена старого права ведет лишь к тому, что временно оно как бы не действует, но зато потом восстановляется во всей силе. Особенно определенно это сказалось в проведении явочным порядком свободы собраний. Наша интеллигенция оказалась неспособной создать немедленно для этой свободы известные правовые формы. Отсутствие каких бы то ни было форм для собраний хотели даже возвести в закон, как это видно из чрезвычайно характерных дебатов в первой Государственной Думе, посвященных «законопроекту» о свободе собраний. По поводу этих дебатов один из членов первой Государственной Думы, выдающийся юрист, совершенно справедливо замечает, что «одно голое провозглашение свободы собраний на практике привело бы к тому, что граждане стали бы сами восставать в известных случаях против злоупотреблений этой свободой. И как бы ни были несовершенны органы исполнительной власти, во всяком случае, безопаснее и вернее поручить им дело защиты граждан от этих злоупотреблений, чем оставить это на произвол частной саморасправы». По его наблюдениям, «те самые лица, которые стояли в теории за такое невмешательство должностных лиц, на практике горько сетовали и делали запросы министрам по поводу бездействия власти каждый раз, когда власть отказывалась действовать для защиты свободы и жизни отдельных лиц». «Это была прямая непоследовательность», прибавляет он, объяснявшаяся «недостатком юридических сведений». (Новгородцев П. Законодательная деятельность Государственной Думы. См.: Сборник статей «Первая Государственная Дума». СПб., 1907, вып. II, с. 22.)

Теперь мы дожили до того, что даже в Государственной Думе третьего созыва не существует полной и равной для всех свободы слова, так как свобода при обсуждении одних и тех же вопросов не одинакова для господствующей партии и оппозиции. Это тем более печально, что народное представительство, независимо от своего состава, должно отражать по крайней мере правовую совесть всего народа, как минимум его этической совести.

V

Правосознание всякого народа всегда отражается в его способности создавать организации и вырабатывать для них известные формы. Организации и их формы невозможны без правовых норм, регулирующих их, и потому возникновение организаций необходимо сопровождается разработкой этих норм. Русский народ в целом не лишен организаторских талантов; ему, несомненно, присуще тяготение даже к особенно интенсивным формам организации; об этом достаточно свидетельствует его стремление к общинному быту, его земельная община, его артели и т. п. Жизнь и строение этих организаций определяются внутренним сознанием о праве и не праве, живущим в народной душе. Этот по преимуществу внутренний характер правосознания русского народа был причиной ошибочного взгляда на отношение нашего народа к праву. Он дал повод сперва славянофилам, а затем народникам предполагать, что русскому народу чужды «юридические начала», что, руководясь только своим внутренним сознанием, он действует исключительно по этическим побуждениям. Конечно, нормы права и нормы нравственности в сознании русского народа недостаточно дифференцированны и живут в слитном состоянии. Но именно тут интеллигенция и должна была бы прийти на помощь народу и способствовать как окончательному дифференцированию норм права, так и дальнейшему их систематическому развитию. Только тогда народническая интеллигенция смогла бы осуществить поставленную ею себе задачу способствовать развитию общинных начал и пересозданию их в более высокие формы общественного быта, приближающиеся к социалистическому строю. Ложная исходная точка зрения, предположение, что сознание нашего народа ориентировано исключительно этически, помешало осуществлению этой задачи и привело интеллигентские надежды к крушению. На одной этике нельзя построить конкретных общественных форм. Такое стремление противоестественно; оно ведет к унижению и дискредитированию этики и к окончательному притуплению правового сознания.

Всякая общественная организация нуждается в правовых нормах, т. е. в правилах, регулирующих не внутреннее поведение людей, что составляет задачу этики, а их поведение внешнее. Определяя внешнее поведение, правовые нормы, однако, сами не являются чем-то внешним, так как они живут прежде всего в нашем сознании и являются такими же внутренними элементами нашего духа, как и этические нормы. Только будучи выраженными в статьях законов или примененными в жизни, они приобретают и внешнее существование. Между тем, игнорируя все внутреннее или, как теперь выражаются, интуитивное право, наша интеллигенция считала правом только те внешние, безжизненные нормы, которые так легко укладываются в статьи и параграфы писаного закона или какого-нибудь устава. Чрезвычайно характерно, что наряду со стремлением построить сложные общественные формы исключительно на этических принципах наша интеллигенция в своих организациях обнаруживает поразительное пристрастие к формальным правилам и подробной регламентации; в этом случае она проявляет особенную веру в статьи и параграфы организационных уставов. Явление это, могущее показаться непонятным противоречием, объясняется именно тем, что в правовой норме наша интеллигенция видит не правовое убеждение, а лишь правило, получившее внешнее выражение.

Здесь мы имеем одно из типичнейших проявлений низкого уровня правосознания. Как известно, тенденция к подробной регламентации и регулированию всех общественных отношений статьями писаных законов присуща полицейскому государству, и она составляет отличительный признак его в противоположность государству правовому. Можно сказать, что правосознание нашей интеллигенции и находится на стадии развития, соответствующей формам полицейской государственности. Все типичные черты последней отражаются на склонностях нашей интеллигенции к формализму и бюрократизму. Русскую бюрократию обыкновенно противопоставляют русской интеллигенции, и это в известном смысле правильно. Но при этом противопоставлении может возникнуть целый ряд вопросов: так ли уж чужд мир интеллигенции миру бюрократии; не есть ли наша бюрократия отпрыск нашей интеллигенции; не питается ли она соками из нее; не лежит ли, наконец, на нашей интеллигенции вина в том, что у нас образовалась такая могущественная бюрократия? Одно, впрочем, несомненно — наша интеллигенция всецело проникнута своим интеллигентским бюрократизмом. Этот бюрократизм проявляется во всех организациях нашей интеллигенции и особенно в ее политических партиях.

Наши партийные организации возникли еще в дореволюционную эпоху. К ним примыкали люди искренние в своих идеальных стремлениях, свободные от всяких предрассудков и жертвовавшие очень многим. Казалось бы, эти люди могли воплотить в своих свободных

организациях хоть часть тех идеалов, к которым они стремились. Но вместо этого мы видим только рабское подражание уродливым порядкам, характеризующим государственную жизнь России.

Возьмем хотя бы ту же социал-демократическую партию. На втором очередном съезде ее, как уже упомянуто, был выработан устав партии. Значение устава для частного союза соответствует значению конституции для государства. Тот или другой устав как бы определяет республиканский или монархический строй партии, он придает аристократический или демократический характер ее центральным учреждениям и устанавливает права отдельных членов по отношению ко всей партии. Можно было бы думать, что устав партии, состоящей из убежденных республиканцев, обеспечивает ее членам хоть минимальные гарантии свободы личности и правового строя. Но, по-видимому, свободное самоопределение личности и республиканский строй для представителей нашей интеллигенции есть мелочь, которая не заслуживает внимания; по крайней мере она не заслуживает внимания тогда, когда требуется не провозглашение этих принципов в программах, а осуществление их в повседневной жизни.

В принятом на съезде уставе социал-демократической партии менее всего осуществлялись какие бы то ни было свободные учреждения. Вот как охарактеризовал этот устав Мартов, лидер группы членов съезда, оставшихся в меньшинстве: «вместе с большинством старой редакции (газеты «Искра») я думал, что съезд положит конец «осадному положению» внутри партии и введет в ней нормальный порядок. В действительности осадное положение с исключительными законами против отдельных групп продолжено и даже обострено». (Полн. текст протоколов Второго очередн. съезда РСДРП Женева, 1903, с. 331.) Но эта характеристика нисколько не смутила руководителя большинства Ленина, настоявшего на принятии устава с осадным положением. «Меня нисколько не пугают,— сказал он,— страшные слова об «осадном положении», об «исключительных законах» против отдельных лиц и групп и т. п. По отношению к неустойчивым и шатким элементам мы не только можем, мы обязаны создавать «осадное положение», и весь наш устав партии, весь наш утвержденный отныне съездом централизм есть не что иное, как «осадное положение» для столь многочисленных источников политической расплывчатости. Против расплывчатости именно и нужны особые, хотя бы и исключительные законы, и сделанный съездом шаг правильно наметил политическое направление, создав прочный базис для таких законов и таких мер». (Полн. Текст протоколов Второго очередн. съезда РСДРП Женева, 1903, с. 333 и сл.) Но если партия, состоящая из интеллигентных республиканцев, не может обходиться у нас без осадного положения и исключительных законов, то становится понятным, почему Россия до сих пор еще управляется при помощи чрезвычайной охраны и военного положения.

Для характеристики правовых понятий, господствующих среди нашей радикальной интеллигенции, надо указать на то, что устав с «осадным положением в партии» был принят большинством всего двух голосов. Таким образом, был нарушен основной правовой принцип, что уставы общества, как и конституции, утверждаются на особых основаниях квалифицированным большинством. Руководитель большинства на съезде не пошел на компромисс даже тогда, когда для всех стало ясно, что принятие устава с осадным положением приведет к расколу в партии, почему создавшееся положение безусловно обязывало к компромиссу. В результате действительно возник раскол между «большевиками» и «меньшевиками». Но интереснее всего то, что принятый устав партии, который послужил причиной раскола, оказался совершенно негодным на практике. Поэтому менее чем через два года — в 1905 году — на так называемом третьем очередном съезде, состоявшем из одних «большевиков» («меньшевики» ушли с него, заявив протест против самого способа представительства на нем), устав 1903 года был отменен, а вместо него был выработан новый партийный устав, приемлемый и для «меньшевиков». Однако это уже не привело к объединению партии. Разойдясь первоначально по вопросам организационным, «меньшевики» и «большевики» довели затем свою вражду до крайних пределов, распространив ее на все вопросы тактики. Здесь уже начали действовать социально-психологические законы, приводящие к тому, что раз возникшие рознь и противоречия между людьми в силу присущих им внутренних свойств постоянно углубляются и расширяются. Правда, лица с сильно развитым сознанием должного в правовом отношении могут подавить эти социально-психологические эмоции и не дать им развиться. Но на это способны только те люди, которые вполне отчетливо сознают, что всякая организация и вообще всякая общественная жизнь основана на компромиссе. Наша интеллигенция, конечно, на это не способна, так как она еще не настолько выработала свое правовое сознание, чтобы открыто призна-

вать необходимость компромиссов; у нас, у людей принципиальных, последние всегда носят скрытый характер и основываются исключительно на личных отношениях.

Вера во всемогущество уставов и в силу принудительных правил нисколько не является чертой, свойственной лишь одним русским социал-демократам. В них сказались язвы всей нашей интеллигенции. Во всех наших партиях отсутствует истинно живое и деятельное правосознание. Мы могли бы привести аналогичные примеры из жизни другой нашей социалистической партии, социалистов-революционеров или наших либеральных организаций, напр., «Союза освобождения», но, к сожалению, должны отказаться от этого громоздкого аппарата фактов. Обратим внимание лишь на одну в высшей степени характерную черту наших партийных организаций. Нигде не говорят так много о партийной дисциплине, как у нас; во всех партиях, на всех съездах ведутся нескончаемые рассуждения о требованиях, предписываемых дисциплиной. Конечно, многие склонны объяснять это тем, что открытые организации для нас дело новое, и в таком объяснении есть доля истины. Но это не вся и не главная истина. Наиболее существенная причина этого явления заключается в том, что нашей интеллигенции чужды те правовые убеждения, которые дисциплинировали бы ее внутренне. Мы нуждаемся в дисциплине внешней именно потому, что у нас нет внутренней дисциплины. Тут опять мы воспринимаем право не как правовое убеждение, а как принудительное правило. И это еще раз свидетельствует о низком уровне нашего правосознания.

VI

Характеризуя правосознание русской интеллигенции, мы рассмотрели ее отношение к двум основным видам права — к правам личности и к объективному правопорядку. В частности, мы попытались определить, как это правосознание отражается на решении вопросов организационных, т. е. основных вопросов конституционного права в широком смысле. На примере наших интеллигентских организаций мы старались выяснить, насколько наша интеллигенция способна участвовать в правовой реорганизации государства, т. е. в претворении государственной власти из власти силы во власть права. Но наша характеристика была бы не полна, если бы мы не остановились на отношении русской интеллигенции к суду. Суд есть то учреждение, в котором прежде всего констатируется и устанавливается право. У всех народов раньше, чем развилось определение правовых норм путем законодательства, эти нормы отыскивались, а иногда и творились путем судебных решений. Стороны, вынося спорные вопросы на решение суда, отстаивали свои личные интересы; но каждая доказывала «свое право», ссылаясь на то, что на ее стороне объективная правовая норма. Судья в своем решении давал авторитетное определение того, в чем заключается действующая правовая норма, причем опирался на общественное правосознание. Высоко держать знамя права и вводить в жизнь новое право судья мог только тогда, когда ему помогало живое и активное правосознание народа. Впоследствии эта созидающая право деятельность суда и судьи была отчасти заслонена правотворческой законодательной деятельностью государства. Введение конституционных форм государственного устройства привело к тому, что в лице народного представительства был создан законодательный орган государства, призванный непосредственно выражать народное правосознание. Но даже законодательная деятельность народного представительства не может устранить значения суда для осуществления господства права в государстве. В современном конституционном государстве суд есть прежде всего хранитель действующего права; но затем, применяя право, он продолжает быть и созидателем нового права. Именно в последние десятилетия юристы-теоретики обратили внимание на то, что эта роль суда сохранилась за ним, несмотря на существующую систему законодательства, дающую перевес писаному праву. Этот новый с точки зрения идеи конституционного государства взгляд на суд начинает проникать и в новейшие законодательные кодексы. Швейцарский гражданский кодекс, единогласно утвержденный обеими палатами народных представителей 10 декабря 1907 года, выражает его в современных терминах; первая статья кодекса предписывает, чтобы в тех случаях, когда правовая норма отсутствует, судья решал на основании правила, которое он установил бы, «если бы был законодателем». Итак, у наиболее демократического и передового европейского народа судья признается таким же выразителем народного правосознания, как и народный представитель, призванный законодательствовать; иногда отдельный судья имеет даже большее значение, так как в некоторых случаях он решает вопрос единолично, хотя и не окончательно, ибо благодаря инстанционной системе дело может быть перенесено в высшую инстанцию. Все это показывает, что народ с развитым правосознанием должен интересоваться и дорожить своим судом, как хранителем и органом своего правопорядка.

Каково же, однако, отношение нашей интеллигенции к суду? Отметим, что организация наших судов, созданная Судебными Уставами Александра II 20 ноября 1864 года по принципам, положенным в ее основание, вполне соответствует тем требованиям, которые предъявляются к суду в правовом государстве. Суд с такой организацией, несомненно, пригоден для насаждения истинного правопорядка. Деятели судебной реформы были воодушевлены стремлением путем новых судов подготовить Россию к правовому строю. Первые реорганизованные суды по своему личному составу вызывали самые радужные надежды. Даже наше общество отнеслось с живым интересом и любовью к нашим новым судам. Но теперь, спустя более сорока лет, мы должны с грустью признать, что все это была иллюзия, и у нас нет хорошего суда. Правда, указывают на то, что с первых же лет вступления в жизнь Судебных Уставов и до настоящего времени они подвергались неоднократно так называемой «порче». Это совершенно верно; «порча» производилась главным образом в двух направлениях: во-первых, целый ряд дел, преимущественно политических, был изъят из ведения общих судов и подчинен особым формам следствия и суда; во-вторых, независимость судей все более сокращалась и суды ставились во все более зависимое положение. Правительство преследовало при этом исключительно политические цели. И замечательно, что оно сумело загипнотизировать внимание нашего общества в этом направлении, и последнее интересовалось только политической ролью суда. Даже на суд присяжных у нас существовало только две точки зрения: или политическая, или общегуманитарная; в лучшем случае в суде присяжных у нас видели суд совести в смысле пассивного человеколюбия, а не деятельность правосознания. Конечно, может быть, по отношению к уголовному суду политическая точка зрения при наших общественных условиях была неизбежна. Здесь борьба за право необходимо превращалась в борьбу за тот или иной политический идеал.

Но поразительно равнодушие нашего общества к гражданскому суду. Широкие слои общества совсем не интересуются его организацией и деятельностью. Наша общая пресса никогда не занимается его значением для развития нашего права, она не сообщает сведений о наиболее важных, с правовой точки зрения, решениях его, и если упоминает о нем, то только из-за сенсационных процессов. Между тем если бы наша интеллигенция контролировала и регулировала наш гражданский суд, который поставлен в сравнительно независимое положение, то он мог бы оказать громадное влияние на упрочение и развитие нашего правопорядка. Когда говорят о неустойчивости у нас гражданского правопорядка, то обыкновенно указывают на дефектность нашего материального права. Действительно, наш свод законов гражданских архаичен, кодекса торгового права у нас совсем нет, и некоторые другие области гражданского оборота почти не регулированы точными нормами писаного права. Но тем большее значение должен был бы иметь у нас гражданский суд. У народов с развитым правосознанием, как, напр., у римлян и англичан, при тех же условиях развивалась стройная система неписаного права, а у нас гражданский правопорядок остается все в том же неустойчивом положении. Конечно, и у нас есть право, созданное судебными решениями; без этого мы не могли бы существовать, и это вытекает уже из факта существования и деятельности судов. Но ни в одной стране практика верховного кассационного суда не является такой неустойчивой и противоречивой, как у нас; ни один кассационный суд не отменяет так часто своих собственных решений, как наш сенат. В последнее время на решения и Гражд. Кассац. Департамента Сената сильно влияли мотивы, совершенно чуждые праву; вспомним хотя бы резкую перемену фронта с 1907 г. по отношению к 683-й ст. нашего свода законов гражданских, регулирующей вопрос о вознаграждении лиц, потерпевших при эксплуатации железных дорог. Однако несомненно, что в непостоянстве нашего верховного кассационного суда виновато в значительной мере и наше общество, равнодушное к прочности и разумности господствующего среди него гражданского правопорядка. Даже наши теоретики-юристы мало этим интересуются, и потому наша сенатская кассационная практика почти совсем не разработана. У нас нет даже специальных органов печати для выполнения этих задач; так, единственная наша еженедельная газета «Право», посвященная отстаиванию и разработке формального права, существует только десять лет.

Невнимание нашего общества к гражданскому правопорядку тем поразительнее, что им затрагиваются самые насущные и жизненные интересы его. Это вопросы повседневные и будничные; от решения их зависит упорядочение нашей общественной, семейной и материальной жизни.

Каково правосознание нашего общества, таков и наш суд. Только из первых составов наших реформированных судов можно назвать единичные имена лиц, оказавших благотворное влияние на наше об-

щественное правосознание; в последние же два десятилетия из наших судов не выдвинулся ни один судья, который приобрел бы всеобщую известность и симпатии в русском обществе; о коллегиях судей, конечно, нечего и говорить. «Судья не есть у нас почетное звание, свидетельствующее о беспристрастии, бескорыстии, высоком служении только интересам права, как это бывает у других народов. У нас не существует нелицеприятного уголовного суда. Тут, правда, политические причины играют решающую роль. Но и наш гражданский суд стоит далеко не на высоте своих задач. Невежество, небрежность некоторых судей прямо поразительны, большинство же относится к своему делу, требующему неустанной работы мысли, без всякого интереса, без вдумчивости, без сознания важности и ответственности своего положения. Люди, хорошо знающие наш суд, уверяют, что сколько-нибудь сложные и запутанные юридические дела решаются не на основании права, а в силу той или иной случайности. В лучшем случае талантливый и работящий поверенный выдвигает при разборе дела те или другие детали, свидетельствующие в пользу его доверителей. Однако часто решающим элементом является даже не видимость права или кажущееся право, а совсем посторонние соображения. «Скорого суда» для гражданских дел у нас уже давно нет; наши суды завалены такой массой дел, что дела, проходящие через все инстанции, тянутся у нас около пяти лет. Нам могут возразить, что непомерная обремененность суда является главной причиной небрежного и трафаретного отношения судей к своему делу. Но ведь при подготовленности, осведомленности судей, при интересе к суду как со стороны его представителей, так и со стороны общества, работа спорилась бы, дела решались бы и легче, и лучше, и скорей. Наконец, при этих условиях интересы правопорядка приобрели бы настолько решающее значение, что и количественный состав наших судов не мог бы оставаться в теперешнем неудовлетворительном положении.

Судебная реформа 1864 года создала у нас и свободных служителей права — сословие присяжных поверенных. Но и здесь приходится с грустью признать, что, несмотря на свое существование более сорока лет, сословие присяжных поверенных мало дало для развития нашего правосознания. У нас были и есть видные уголовные и политические защитники; правда, среди них встречались горячие проповедники гуманного отношения к преступнику, но большинство это лишь борцы за известный политический идеал, если угодно, за «новое право», а не «за право» в точном смысле слова. Чересчур увлеченные борьбой за новое право, они часто забывали об интересах права формального или права вообще. В конце концов они иногда оказывали плохую услугу и самому «новому праву», так как руководились больше соображениями политики, чем права. Но еще меньше пользы принесло наше сословие присяжных поверенных для развития гражданского правопорядка. Здесь борьба за право чересчур легко вытесняется другими стремлениями, и наши видные адвокаты сплошь и рядом превращаются в простых дельцов. Это несомненное доказательство того, что атмосфера нашего суда и наше общественное правосознание не только не оказывают поддержки в борьбе за право, но часто даже влияют в противоположном направлении.

Суд не может занимать того высокого положения, которое ему предназначено, если в обществе нет вполне ясного сознания его настоящих задач. Что такого сознания у нашей интеллигенции нет, доказательства этого неисчислимы. Из всей массы их возьмем хотя бы взгляды, высказанные случайно в нашей Государственной Думе членами ее, как выразителями народного правосознания. Так, член второй Думы Алексинский, представитель крайней левой, грозит врагам народа судом его и утверждает, что «этот суд страшнее всех судов». Через несколько заседаний в той же Думе представитель крайней правой Шульгин оправдывает военно-полевые суды тем, что они лучше «народного самосуда», и уверяет, что последствием отмены военно-полевых судов «будет самосуд в самом ужасном виде», от которого пострадают и невинные. Это употребление всуе слова «суд» показывает, однако, что представления наших депутатов о суде отражают еще мировоззрение той эпохи, когда суды приговаривали отдавать осужденных «на поток и разграбление».

Нельзя винить одни лишь политические условия в том, что у нас плохие суды; виноваты в этом и мы сами. При совершенно аналогичных политических условиях у других народов суды все-таки отстаивали право. Поговорка — «есть судья в Берлине» — относится к концу XVIII и к первой половине XIX столетия, когда Пруссия была еще абсолютно монархическим государством.

Все, сказанное о низком уровне правосознания нашей интеллигенции, сказано не в суд и не в осуждение. Поражение русской революции и события последних лет — уже достаточно жестокий приговор над нашей интеллигенцией. Теперь интеллигенция должна уйти в

свой внутренний мир, вникнуть в него для того, чтобы освежить и оздоровить его. В процессе этой внутренней работы должно наконец пробудиться и истинное правосознание русской интеллигенции. С верой, что близко то время, когда правосознание нашей интеллигенции сделается созидателем и творцом нашей новой общественной жизни, с горячим желанием этого были написаны и эти строки. Путем ряда горьких испытаний русская интеллигенция должна прийти к признанию наряду с абсолютными ценностями — личного самоусовершенствования и нравственного миропорядка — также и ценностей относительных — самого обыденного, но прочного и ненарушимого правопорядка.

Статья опубликована в книге: «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции». Москва, 1909 г.

М. М. Ковалевский

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ СВОБОДЫ И ОБЩЕСТВЕННОЙ СОЛИДАРНОСТИ

(Глава из истории прогресса)

Если бы люди понимали, что они
живут не одной своей жизнью, а
жизнью всех, то они знали бы, что,
делая добро другим, они делают его себе.
(Лев Толстой. О жизни и смерти.
Друкарь, Москва, 1910 г., с. 3.)

I

Мы все еще живем традициями. Утверждение тех историков, которые полагают, что человеческое развитие представляет собой непрерывную цепь, не отвечая в строгом смысле слова фактам, отражает на себе наше сознание. Прислушайтесь к тому, что говорится с публичной трибуны и что на все лады повторяют журналы и газеты, брошюры и толстые книги. Свобода и равноправие и, в противовес им, опека и неравенство в обязанностях, а соответственно и в правах, владычество закона или правовой порядок, с одной стороны, спасение народа — высший закон, с другой, — да разве все это не понятие и нередко формулы, одинаково хорошо известные и Древней Греции и Древнему Риму? Ведь справедливость для Платона была немыслима без равенства и не только формального, но и материального; его «дикіа» отвечает многим из тех требований, которые ставят современные общественные реформаторы. О том, что афинская гражданственность стремилась к изополитии, известно любому школьнику, а что то же тяготение существовало в Риме и нашло позднее удовлетворение себе в реформе Каракаллы, уничтожившего всякие средостения между людьми свободными, признается всяким, кто сколько-нибудь занимался историей. Когда с трибуны Государственной Думы г. Столыпин говорит, что законы должны молчать, раз того требует интерес государства, он сознательно или бессознательно, подобно Робеспьеру, повторяет сложившуюся еще в Древнем Риме поговорку.

Не все дошедшее до нас от древности по тому самому должно считаться кладезем народной мудрости; наряду с истинами уцелели и предрассудки или, точнее, предубеждения. К числу таких необходимо отнести представление о том, что свобода и равенство находятся между собой в необходимом, органическом противоречии. Я не берусь сказать, как возникло впервые такое представление. Мне легче ответить на вопрос, какими данными оно поддерживалось и поддерживается до наших дней. Деспотии Востока могли первые породить мысль о том, что равенство возможно в бесправии, а следовательно, и при отсутствии свобод. Несомненно, однако, что и на Востоке были и продолжают держаться не только сословные, но и кастовые средостения. Не более спорен и тот факт, что покоренные племена обращались здесь в рабство и что те из них, которым дозволено было сохранить некоторую автономию, все же не уравниваемы были в правах с членами господствующей национальности. Но все это, по-видимому, забывают те, чье внимание приковано к одному бесправию подданного перед властителем. Восточный деспот располагал жизнью и смертью всех ему подвластных; неограниченность его произвола, говорящая только об отсутствии свободы, истолковываема была в смысле равенства в бесправии; таким образом возникло ложное представление о том, что свобода в деспотиях уживается с отсутствием каких бы то ни было наследственных привилегий и преимуществ. В действительности же мы встречаем в деспотиях очень резкие сословные и даже кастовые неравенства при полном отсутствии свободы.

Более убедительным могло показаться противоположение друг другу государств эллинского мира, из которых одни, с аристократи-

ческим устройством, сохранили республиканские порядки, а другие, с демократическим, — подпали под владычество тиранов и олигархов. Особенно резко разошлись в этом отношении судьбы Спарты и Афин. Афинская демократия, как известно, продержалась недолго, каких-нибудь сто лет, если считать начальным ее периодом реформу Клисфена, а концом — установление правительства тридцати тиранов. Наоборот, аристократическая Спарта, с ее смешанным образом правления, оказалась жизнеспособной в течение ряда столетий. Немудрено, если и до Ксенофонта, и после него считали возможным ставить спартанские порядки в образец всем тем, кто желал придать республике устойчивый характер; немудрено, если этим сознанием не раз проникались политические реформаторы и если оно лежит в основе учения древних о смешанных формах политического устройства, как наилучших, учения, одинаково присущего Аристотелю, Цицерону и Полибию. Последние два писателя подкрепляли его примером не одной Спарты, но и республиканского Рима, в котором, при неравенстве в правах патрициев и плебеев, граждан и союзников, свободных рабов, в течение столетий сохранилась смешанная форма политики. Современник ее падения, благодаря росту власти императора, Тацит, признавая эти исчезавшие порядки наилучшими из всех существующих, в то же время сомневался в их прочности и продолжительности. Наступали времена единовластия, при котором прирожденные неравенства не спасали народа от произвола, а следовательно, и отсутствия свободы. Наступали времена, когда дальнейшее развитие всесословности, при неограниченности императорской власти, стало поддерживать, в свою очередь, фальшивое представление о том, что равенство непримиримо со свободой. На самом деле факты, на которых опирались эти чересчур поспешные обобщения, нимало не оправдывали того предположения, что с ростом равенства гибнет свобода, и наоборот. Римляне, разумеется, были не менее свободны к концу Пунических войн, чем в эпоху отхода плебеев на Священную гору; а между тем какая бездна отделяет эти две эпохи, если иметь в виду политическое бесправие плебеев в эпоху, предшествовавшую Гракхам. Не все средостения пали с империей; когда провинциалы впервые при Каракалле уравнены были в правах с квиритами, не этот факт вызвал упразднение свободы, — так как она была потеряна значительно ранее.

Средневековая политическая мысль питалась мудростью древних. Плутарх, Цицерон и Полибий в первый период схоластики были такими же авторитетами, какими с XIII века стала вновь открытая «Политика» Аристотеля, а с эпохи Возрождения — трактаты Платона «о республике» и «законах». Немудрено поэтому, если и учение о том, что основанная на неравенстве в правах смешанная форма политического устройства всего более благоприятная сохранению свободы, одинаково встречается у тех писателей, для которых высшим учителем политической мудрости был Цицерон и Полибий, и у тех, которые, подобно Фоме Аквинскому, заменяли обоих Аристотелем и пытались распространить его учение о преимуществах смешанного устройства на сословные представительные монархии, в частности на Священную Римскую империю. У Фортескью и Коммина в XV веке, как и у Макиавелли и Бодэна в следующее за тем столетие, мы равно находим отголосок тех взглядов, какие в древности высказывались по поводу Спарты и Рима как типов смешанного политического устройства. Английские и французские писатели одинаково опирались при защите, один — парламента, другой — генеральных и провинциальных штатов, на уподобление отстаиваемого ими строя сословной представительной монархии с аристократическими республиками древности, несравненно более жизнеспособными, утверждали они, чем едва продержавшееся одно столетие «владычество черни» или охлократия в Афинах. Стремление к равенству казалось поэтому исключающим возможность свободы.

И когда к прежним фактам присоединился новый — падение Флорентийской республики благодаря тирании Медичей и, наоборот, упрочение свободных порядков в аристократической Венеции, или республик св. Марка, доктрина, приписывавшая уравнительным стремлениям разлагающий характер по отношению к свободному государству, приобрела для себя новую пищу. Политические реформаторы Флоренции, как показывает пример Джанотти, стали проникаться желанием содействовать возрождению свободы копированием венецианских порядков. Одновременно сами венецианцы, начиная с Кантарини и Парутта и оканчивая Сарпи, на все лады распространяли тот взгляд, что республика св. Марка со своим смешанным устройством, напоминающим одинаково Спарту и республиканский Рим, может служить новым доказательством тому, что свобода легче уживается с неравенством, чем наоборот.

Столетие спустя, когда, по свидетельству Гоббса, впервые зародилась в среде английских политиков ненавистная ему мысль о раз-

делении властей и политических противовесах, как условиях, благоприятных свободе, к числу фактов, долженствовавших содействовать упрочению доктрины об антагонизме последней с равенством, присоединен был еще один — исчезновение сословных представительных учреждений на континенте Европы и в частности во Франции, благодаря уравнительной политике континентальных самодержцев, и сохранение свободных учреждений в Англии бок о бок с господством аристократии и сословного неравенства. Один из родоначальников этого нового учения, Альджерпон Сидней, прямо говорит об Англии как с порядками римской республики, а Джон Локк, ранее Монтескье построивший доктрину разделения властей с оговоркой, что законодательная имеет перевес над исполнительной, ранее же Монтескье пишет рассуждение о судьбах Рима и ставит их в связи сперва с наличностью, а затем с потерей свойственной ему системы распределения государственных функций между сановниками, сенатом и народными комиссиями. Зародившееся еще в Англии учение о связи свободы с сохранением сословных средостений и политических привилегий дворянства получает мировое признание благодаря включению его Монтескье в число тех законов или «необходимых отношений, вытекающих из самой природы вещей», раскрытию которых должна была служить его книга. Автор «Духа законов», поставившего впервые в образец всем народам, ищущим свободы, политические порядки Англии, в то же время издает трактат «О величии и падении Рима», в котором красной нитью проходит его любимая мысль о связи свободы с разделением властей и смешанным порядком полимистического устройства. Эти смешанные порядки, по его мнению, общи были одно время всем тем народам, которые призваны были к жизни германскими нашествиями. Свобода зародилась в лесах Германии, говорит он, и на расстоянии более ста лет ту же мысль повторяет за ним английский историк Фриман, связывающий существование этой свободы с наличностью у германцев в первые периоды их жизни смешанной формы политического устройства — короля, совета и народного собрания. Они кажутся ему зародышами трех составных частей английского парламента — короля, лордов и общин. Признавая за сто с лишним лет до Фримана готическую «монархию» порождением первобытной свободы германцев, Монтескье полагал, что всюду на континенте она упала под ударами уравнительной политики абсолютных правителей.

Сохранилась же она и процвела только в Англии, да еще в немногих странах, им прямо не названных, но в которых легко признать Швецию, Венгрию и Польшу с их уцелевшими сеймами, составленными из сословных представительных палат. Для Монтескье Англия — одновременно и смешанная монархия, постигшая ту истину, что дворянство, как представляющее меньшинство народа, необходимо бы исчезло под ударами уравнительной политики, если бы ему не обеспечена была привилегия служить тормозом по отношению к мерам, принимаемым народными представителями. Отсюда необходимость разделять законодательные функции между палатой общин и палатой лордов; иначе нивелирующая политика монархов, образец которой представили короли Франции, упразднившие штаты и грозящие дальнейшему существованию политических прав высших судебных палат, сотрет с лица земли существование в Англии и сословного неравенства, и тесно связанной с ним политической свободы.

Французская революция воспринимает далеко не в чистом виде доктрину Монтескье. Она отбрасывает все сказанное им о связи разделения властей с политическими привилегиями сословий и строит здание нового государства на почве народного суверенитета. Демократическая монархия, созданная конституцией 1791 года, вскоре оказывается неустойчивой. Она уступает место уравнительной республике, которая, при главенстве «Комитета общественного спасения», в свою очередь руководимого якобинским клубом, постепенно вырождается в тиранию. Таким образом, людям, пережившим тот ряд событий, который открылся переворотом 10 августа, положившим конец монархии, и далеко не закончился 9-м термидора и наступившим затем белым террором, вполне обоснованным могло показаться утверждение, что оба начала — свободы и равенства — противоречат друг другу.

Одним из сервых истолкователей такого учения надо считать Бежамэна Констана, а наиболее полным выразителем его в применении к судьбам французской революции явился не кто иной, как Редерер, одно время выдающийся ее деятель, а впоследствии сотрудник Наполеона Бонапарта при создании им консульства и империи.

Вот приблизительно тот путь, каким шло развитие доктрины, слабый отголосок которой можно найти и у авторов «Вех». Они не задаются мыслью о ее обосновании, считая излишним всякую аргументацию, когда дело идет о таком труизме. Но труизм ли это? Мы старались показать, что нет. Из всего нами сказанного с очевидностью

вытекает то положение, что отсутствие свободы совпадало с неравенством и что исчезновение последнего не только не унимало ее, а, наоборот, пошло с нею рядом. Восточные деспотии построены были на неравенстве, как на неравенстве держалось владычество эвпатридов и патрициев. Нивелирующая политика, императоров ли древности или средневековых королей, имела в виду упразднение сословий. Неравенство исчезло одновременно с упрочением свободы: в 1789 году — благодаря декретам Учредительного собрания, предшествуемым освободительными указами Людовика XVI, в числе других эдиктом о веротерпимости, в наполеоновскую эру — под влиянием насильственного распространения в большей половине Западной Европы, под именем наполеоновских идей, начал гражданского кодекса, подготовленного деятелями революции и «декларации прав человека и гражданина», восходящей к той же эпохе. Революции 1830 и 1848 годов, с отражением и на островах Великобритании, содействовали упрочению в одинаковой степени начал свободы и равенства. Так называемые французами необходимые вольности, т. е. публичные права граждан, не подверглись, следовательно, ограничению по мере умаления избирательного ценза и увеличения как функций представительных палат, так и их независимости по отношению к власти.

Я сказал, что тот же процесс параллельного развития свободы и равенства известен и Англии. В подтверждение этой мысли мне остается сослаться на то, что акт эмансипации католиков в 1829 году только тремя годами предшествовал избирательной реформе 1832 года и демократизации местного управления законом 1835 года. Весь последующий ход развития и избирательного права, я разумею реформы 1867 и 1884 годов, и местного управления в графствах и городах, в смысле все большего и большего расширения круга лиц, призываемых к участию как в общем управлении государства, так и в местном, нимало не сопровождался в Англии ограничением свободы личного самоопределения, а, наоборот, совпал с отменой последних законодательных ограничений, связывавших эту свободу.

Если во второй половине прошлого столетия изредка еще слышался перезвон старинного напева об антагонизме равенства со свободой, то, по-видимому, главным образом в связи с тем фактом, что всеобщее голосование не помешало упрочению во Франции Второй империи, неблагоприятно относившейся к автономии личности, свободе ее физических, а тем более нравственных, проявлений. Но всеобщее голосование, восстановленное Наполеоном III, само же подготовило сперва реформу империи на либеральных началах, а со времени франко-прусской войны и замену ее республикой. Таким образом, уравнительное движение на некотором расстоянии оказалось естественным союзником свободы.

Новейшая русская действительность не идет наперекор этой истине: стоит только напомнить, что сокращение размера недавно дарованных нам вольностей следует за контрреформой нашего представительства на началах указа 3 июня 1907 года.

Итак, ни в древней, ни в новой истории нельзя найти оснований для утверждения, что развитие свободы шло в ущерб равенству, а равенства — в ущерб свободе. Этому предубеждению пора положить конец. Вот почему меня немало поразили в «Вехах» фразы вроде следующей: «Тирания общественности искалечила личность». Не менее приведен я был в смущение высказанной авторами «Вех» надеждой, что «тирания гражданственности сломлена ныне, после неуспеха освободительного движения, надолго» и что «в русском человеке мораль альтруизма и общественности растает». Целый ряд других столь же туманных фраз прикрывают собой в «Вехах» какое-то смутное представление о том, что за служением обществу теряется из виду неоцененное благо, каким несомненно является свобода личного самоопределения.

II

В противность еще, по-видимому, модному у нас учению о противоречии равенства и свободы западноевропейская мысль, идет ли она по руслу развития индивидуализма или примыкает ко все более и более развивающемуся потоку социалистического движения, признает почти аксиомой, что прогресс личности немыслим без прогресса общественности и что, в частности, эмансипация индивида связана с развитием опирающейся на равенство солидарности. Эта солидарность, как показали одновременно: в Германии — Зиммель, а во Франции — Дюркгейм, подчеркивая более резко мысли, давно проникшие в сознание социологов положительной школы, сводится к тому, что в обществах первобытных, не знающих разделения труда, группы людей составлены из единиц, однородных и связанных между собой весьма тесно, тогда как самые группы чужды и враждебны друг другу. Прогресс общественности сказывается в том, что тесный круг переходит в более широкий, включающий в себя несколько прежде обособ-

ленных общественных единиц. Этот процесс происходит параллельно и в зависимости от другого. Первоначальная однохарактерная по своему составу группа все более и более дифференцируется благодаря разделению труда. Общественная солидарность начинает опираться на новом начале — распределения функций, создающем большую зависимость между лицами, отправляющими каждый только одну из этих функций. Эти мысли, еще крайне отвлеченно изложенные Зиммелем в его небольшой монографии «Soziale Dilferenzierung», несравненно выпуклее выступают в сочинении Дюркгейма «О разделении труда». Отправляясь от той мысли, что солидарность — феномен нравственного порядка, не допускающий поэтому ни прямого наблюдения, ни тем более арифметического подсчета, Дюркгейм полагает, что при решении вопроса о том, в какой степени отдельные человеческие общества проводят это начало, необходимо поставить вместо внутреннего факта солидарности, ускользающего от нашего наблюдения, внешний его символ — право. В эпоху разобщенных и обыкновенно враждебных между собой мелких групп, связанных представлением о действительном или мнимом родстве их членов, сила общественного сознания, говорит Дюркгейм, сказывается одинаково и в умственном единении, и в имущественном, а также в строго репрессивном характере тех карательных норм, которые рассчитаны на удержание от действий, противных солидарности. По мере того как общественное сознание становится менее интенсивным, исчезают указанные особенности архаических обществ. Что же в этом случае служит им заменой? Что продолжает связывать между собой членов все растущей в своем объеме общественной среды, которой ранее был род, теперь племя и союз племен, — народ государства? Дюркгейм отвечает: разделение труда. Так как, пишет он, механическая солидарность слабеет со временем, то произойдет одно из двух: или последует упадок общественной жизни, или новая солидарность займет место прежней. Этот последний исход в действительности и имеет место благодаря тому, что разделение труда становится той связью, какая объединяет собой членов социального агрегата высшего типа. Историческим законом надо считать, по мнению Дюркгейма, тот, в силу которого механическая солидарность первоначальных, разобщенных групп заменяется органической.

С переменой в характере солидарности изменяется и сама общественная структура. Двум различным типам солидарности отвечают и два различных социальных уклада. При отсутствии или слабом развитии разделения труда численно небольшая группа представляет собой однородную массу. Дюркгейм выбирает для нее название орды. Группа, которую он имеет в виду, отвечает, однако, несравненно более понятию «стада», чем тому историческому явлению, каким были татарские орды. В доказательство существования таких недифференцированных сообществ Дюркгейм ссылается на быт американских краснокожих и негритосов Новой Голландии. Помимо различий, порождаемых возрастом и полом, индивиды, входящие в состав названных народностей, не знают между собой никаких иных. Руководительство их группами принадлежит старейшинам или советам старейшин, причем решающим обстоятельством при выборе тех и других лиц является один возраст. Ни переход от материнства к отечеству, ни обособление правительственных функций не изменяют характера связывающей членов группы солидарности: она остается по-прежнему механической; она остается ею даже тогда, когда власть начальников становится неограниченной. Ее отличительный признак тот, что отношения как власти к подданным, так и подданных между собой, не основаны на принципе взаимности, предполагающем существование договора или соглашения.

Не в личных, а в общественных условиях лежит, по мнению Дюркгейма, ключ к пониманию причин, по которым разделение труда прогрессирует с течением времени. Этот прогресс идет рука об руку с упадком общественных структур, построенных на начале механической солидарности, ведет к разделению труда, потому что между членами, составляющими их, происходит более интимное сближение. Разделение труда, пишет Дюркгейм, прогрессирует по мере того, как растет численный состав самой группы. Решающим обстоятельством является в данном случае сгущение населения, сделавшее возможным активный обмен услуг между членами группы, и происходящее отсюда сближение их. Свою мысль автор доказывает ссылкой на общеизвестный факт, что первобытные общества живут рассеянно, тогда как в культурных происходит концентрация жителей. Та же концентрация, как последствие большего разделения труда, выступает при сравнении города с селом. Но если общество, сгущаясь, тем самым вызывает разделение труда, то, в свою очередь, это разделение увеличивает сплочение общества. Причина, по которой разделение труда в более численных обществах развивается быстрее, лежит в том, что борьба за

существование в них более интенсивна. Но если индивиды, живущие бок о бок, принадлежат к различным родам и видам, они менее стесняют друг друга, так как находят различный источник для поддержания своей жизни. Этот закон установлен был Дарвином по отношению к животному царству; люди, говорит Дюркгейм, одинаково подчиняются его действию. В одном и том же городе разные профессии могут существовать рядом, не причиняя вреда друг другу, но чем ближе сходятся функции двух профессий, чем больше между ними общего, тем вероятнее становится их столкновение и соперничество. Понятно, что при таких условиях рост населения, сопровождающийся большей его густотой, необходимо вызывает дальнейшее разделение труда. Но не одной густотой населения обусловливается все большая и большая специализация общественных функций. Дюркгейм указывает и на другие причины. С упадком общественного сознания, поддерживавшего единство в обществе, построенном на механической солидарности, разделении труда становится источником новой. Можно поэтому видеть в упадке общественного сознания причину, благоприятную разделению труда.

В тесной связи с только что намеченной, разумеется, в самых общих чертах доктриной стоит недавняя попытка Дюги показать, что нет коллективного интереса, противоположного индивидуальному. Социализация, рассуждает он, возрастает в прямом отношении к разделению труда. Разделение же труда развивается в полном соответствии с его индивидуализацией. Отсюда следует, по мнению Дюги, что социализация и индивидуализация не исключают друг друга. Противоположение индивидуального коллективному не отвечает действительности, пишет он на странице 81 своей книги «Государство, объективное право и положительный закон». Человек не может сохранить своего существования вне солидарности с себе подобными: только при ней он способен уменьшить сумму своих страданий. Всякий акт индивидуальной воли, клонящийся к реализации общественной солидарности, должен необходимо вызвать к себе уважение, т. е. признание. Первое правило поведения — это уважать всякий акт индивидуальной воли, преследующий реализацию общественной солидарности. Смутно это правило уже проводится на низших ступенях общественности. Но из этого первого правила вытекает и второе, оно гласит, что никто не должен совершать действий, преследующих цели, не отвечающие общественной солидарности или противные ей. Остановилось ли на этом развитие человеческого сознания, спрашивает себя Дюги, или в это сознание проникло и третье правило — обязательности для каждого таких действий, которые бы отвечали общественной солидарности? Дюги дает утвердительный ответ. Рано или поздно, пишет он, люди приходят к убеждению, что обязаны содействовать реализации общественной солидарности. К этому и сводится требование права. Такой запрос обращен ко всем людям. Но так как их способности различны, то это третье правило поведения предъявляет требование разумных действий, направленных к упрочению солидарности, сообразно способностям каждого. Содействовать разделению труда, как необходимому элементу общественной солидарности, равнозначительно на деле затрат личных дарований так, чтобы сделался возможным обмен услугами. Ведь от такого обмена и происходит солидарность. Каждый служит обществу, кооперируя с другими по мере своих личных возможностей. Правило поведения, вытекающее из сознания солидарности и которое для Дюги составляет норму права, одинаково обязательно и для властвующих, и для подвластных; им подчиняются как правительство, так и подданные. Отсюда следует, что правительство может пользоваться силой, поставленной в его распоряжение, только в интересах общественной солидарности. Нормы поведения, обязательные в равной мере для властных и подвластных, не отличаются косностью: они и постоянны, и изменчивы, постоянны в том смысле, что их содержанием всегда является требование кооперировать с другими в интересах общественной солидарности; изменчивы же потому, что сама эта солидарность проявляется в разных формах. В прошлом она вылилась сперва в форму орды, позднее — рода, еще позднее — города-государства, а в наши дни она выступает в форме народа-государства. Будущее может поставить нас лицом к лицу с новыми типами общежития. Но всем им одинаково было и будет присуще требование солидарности и отвечающего ей поведения, а следовательно, и права, как обнимающего собой нормы этого поведения. Дюги относится отрицательно к учению естественного права, будто нормы поведения установлены с самого начала и навсегда. Правило поведения, обусловленное интересами общественной солидарности, должны считаться нормами нравственности, все же остальные — нормами права. Мораль имеет в виду оценку действий со стороны их внутреннего достоинства, но когда мы говорим о правилах поведения, вызываемые требованиями общественной солидарности, мы имеем в виду

ту или другую их оценку с точки зрения общей пользы. А из этого следует, что мы имеем в данном случае дело с нормами права, а не с нормами нравственности. Всякий индивидуальный акт воли, преследующий цели, согласные с нормами права, может считаться актом юридическим. Если акт индивидуальной воли не вызывается общественной солидарностью, он лишен юридического значения. Организованная и сознательная воля общества не становится в его распоряжение: наоборот, она должна обнаружить свое вмешательство или с целью воспротивиться вытекающим из него последствиям, или с тем, чтобы подавить его и сделать невозможным повторение в будущем.

Такова в общих чертах новейшая доктрина о тесном отношении между правом и требованиями общественной солидарности. Ее конечный вывод не расходится с тем, к какому приводит нас сравнительное изучение права на различнейших ступенях общественности. Он гласит, что гораздо ранее возникновения государства, в эпоху существования сперва материнских, а затем патриархальных родов, уже имелись нормы права. Все они имели в виду упрочение и укрепление того, что мы обнимаем понятием общественной солидарности, в частности, сохранение и развитие существующих групп. Отсюда заботливость этих норм о том, чтобы изъять эти группы от действия того обычая кровной мести, которой являлся проявлением в междуродовых отношениях начала борьбы за существование. Только этим можно объяснить, почему убийство человека, не принадлежащего к одному роду с убийцей, считалось похвальным, тогда как убийство родовича недозволенным и сильно осуждаемым действием, почему та же мера применялась к охранению чужого имущества, смотря по тому, принадлежит ли оно постороннему роду или члену одного сообщества с похитителем. Если враждебный акт, совершенный чужеродцем, требует отмщения, то однохарактерный поступок, раз он исходит от сородовича, отнюдь не вызывает собой кровной мести; он сопровождается одним лишь удалением виновного из той замиренной среды, какую образует род.

Таким образом задолго до возникновения государства в интересах устойчивости общежительных союзов, т. е. из-за заботы о сохранении солидарности, возникают уже общеобязательные нормы, которыми индивидуальные поступки признаются дозволенными или недозволенными действиями, сообразно тому, отвечают ли они требованиям общественной солидарности или не отвечают. То действия, которые не согласны с устойчивостью родового союза, его дальнейшим существованием, осуждаются, другие же наоборот. Поэтому присвоение чужого, будет ли им женщина или имущество, признается похвальным; раз дело идет о лицах, стоящих вне родового общения, и считается, наоборот, предосудительным, когда сторонами являются родовичи. Причина, очевидно, та, что в первом случае нет опасности для целости союза, а в последнем такая опасность существует. Из всего этого следует, что уже на низших ступенях общественности право совпадает с понятием нормы, приводящей свободу индивидуальных лиц в соответствие с требованиями общественной солидарности.

Итак, сравнительно исторический метод в применении к занимающему нас вопросу вполне подтверждает то основное положение, по которому первоначально не было и не могло быть противоположения коллективного индивидуальному. Ведь индивид заинтересован в существовании той общественной группы, которой он является членом; без нее он оставлен был бы на произвол судьбы в борьбе с более сильными, чем он, врагами. Чтобы обезопасить себя от окружающих их опасностей, людям необходимо войти в состав той замиренной среды, какой является материнский или отеческий род. На этой стадии развития закон сохранения энергии требует от каждого члена родового сообщества того сокращения сферы проявления своей мощи, при котором возможно поддержание мира в родственной среде. Отсюда запрет частного присвоения и жен, и имуществ, отсюда первобытный родовой коммунизм и возникновение одного из распространеннейших в мире правил поведения — обычая экзогамии, при котором постоянное брачное сожитие возможно только с чужеродкой. Все эти нормы, с которыми тесно связана и организация начальствования в границах родовых сообществ, положение старейшины, как первого между равными, и отсутствие всяких различий между лицами, ему подчиненными, вызваны также к жизни частным проявлением общего закона сохранения энергии. В условиях охотничьего и рыболовного хозяйства кровные и родовые сообщества, очевидно, могут иметь лишь весьма ограниченный личный состав. Для защиты от врагов членам их надо тесно сплотиться между собой, стать едиными телом и духом. Но это предполагает между ними отсутствие всяких средостений, всяких различий во влиянии и власти, помимо тех, каких требует подчинение общему руководительству. Отсюда равенство в правах и обязанностях, отсюда тесное общение живых поколений с усопшими, постро-

енное на начале взаимного обмена услуг. Совершение поминок и отмщение обид, нанесенных чужеродцами, входит в состав вынуждаемых обычаем норм в такой же степени, как и правила, руководящие выбором невесты или размером имущественного пользования отдельных семей. Равенство прав и обязанностей существует бок о бок с равенством в хозяйственной деятельности. Все входящие в род семьи одинаково участвуют в охоте и улове, нередко производимом большими партиями, причем, добыча поступает в большей или меньшей степени в общее пользование. Если разделение труда и сказывается, то только в распределении занятий между полами. Военные походы и охота на дикого зверя — более обычное занятие мужчин.

При увеличении числа членов путем естественного роста, добровольного или насильственного сближения отдельных родов и образования тем самым племенных союзов первобытные промыслы оказываются неспособными поддержать существование возросшего в своей плотности населения. Удачные опыты приручения некоторых животных ведут к развитию скотоводства. Для ухода за стадами оказывается возможным приставить к ним ранее истребляемых пленных. Обладание движимым имуществом и рабами вносит начало неравенства и ведет к дальнейшему росту разделения труда. Когда к другим видам наживы присоединяется утилизация почвы под посев злаков, садоводство и огородничество, рабы приобретают особую ценность, и насильственное применение их труда дает возможность отдельным семьям расширить пределы своего земельного пользования и не приспособлять его к удовлетворению одних неотложных потребностей. Таким образом, возникает обособление профессий; оно присоединяется к начальному разделению труда между полами.

Рост духовного и светского руководительства, обособляющегося в особые касты и сословия, только усиливает и ускоряет процесс дифференциации занятий. С переходом от родовых порядков к государственным, хотя бы в тех скромных размерах, какие представляли греческая Poliz и латинская civitas, индифференцированные группы людей сменяются такими, в которых общественная солидарность построена на обмене услуг между лицами разных профессий, разного экономического положения. В них закон сохранения энергии требует связанного с разделением труда неравенства, но только в тех размерах, при которых оно не препятствует общественному единству или солидарности всех граждан. Отсюда запрет обращать в рабство единородцев и присваивать себе превышающую семейную нужду долю в общих полях. Еще в XVII веке, строя трудовую теорию возникновения собственности, английский мыслитель Локк указывал, что апроприация, производимая этим путем, находит свой предел в требовании, чтобы «для присвоения другими членами гражданского сообщества или государства оставалось достаточное число равнокачественных предметов». Говоря это, Локк высказывает отвлеченное начало, но сравнительная этнография и сравнительная история права вполне подтвердили его теорию. Захватное пользование в пределах неразделенных земель — этот древнейший тип мирского владения — оканчивается там, где новое присвоение сделало бы невозможным утилизацию общей собственности всеми прочими членами civitas, т. е. городской или сельской общины, в границах их действительной нужды. Поддержание в этом отношении требований общественной солидарности ведет к замене захватного пользования уравнительными переделами. Убедиться в этом можно на примере, представляемом историей землевладения в южной России среди казаков донских, черноморских, кубанских и уральских и в равной мере в северо-западных провинциях Индии и Пенджабе. Новейшая эволюция сибирского землевладения, так обстоятельно изученная А. Кауфманом, служит новым подтверждением сказанного.

Только что описанный процесс находит необходимое отражение себе и в праве. Общий обычай регулирует порядок подчинения женщин мужчинам, рабов — хозяевам, съемщиков скота — его владельцам, съемщиков земли — ее собственникам. Но проводимое правом неравенство еще относительное. Оно не исключает возможности равной защиты общих всем названным группам интересов — интересов сохранения жизни их членов. Отсюда сравнительно поздно возникающее различие в выкупах за убийства и ранения, смотря по месту, занимаемому обиженным на общественной лестнице. Так, например, по «Русской Правде», повышенное «головничество» взимается только в случае, когда обиженным является огнищанин, т. е. человек, принадлежащий ко двору князя; все же остальные свободные пользуются равной защитой по отношению к нарушителям мира. Сказанному не противоречит и то, что выкуп за раба всегда ниже, чем за свободного. Ведь раб по своему происхождению чужеродец. На него, следовательно, не распространяются нормы защиты, которыми пользуются граждане civitas. Первоначальное отношение обычая к убийству

раба — как к пропаже имущества, возмещаемого хозяину равноценным предметом.

Мы не продолжим этого по необходимости краткого очерка развития общественной солидарности и его отражения в праве по мере дальнейшей дифференциации и интеграции общественных функций. Оно совершается неизменно и далее в направлении, указанном законом сохранения энергии. Удовольствуемся также простым замечанием, что проводимая здесь точка зрения применима одинаково к организации и входящих в состав государства союзов: общины и поместья, а равно и общежительных братств, торговых гильдий, ремесленных цехов, каст, сословий и классов. Но когда речь заходит о только что перечисленных группах, задача исследователя осложняется оттого, что в них нелегко выделить сторону самостоятельного развития, и то, что привносится в него извне параллельной эволюцией государства из городского и феодального в национальное. Я полагаю, однако, что и без дальнейшего настаивания на связи, какую разделение труда при кастовом, сословном и классовом строе сохраняет с необходимостью правовой защиты требований общественной солидарности, каждому будет ясно, что с сравнительно-этнографической и сравнительно-исторической точки зрения переход от самодовлеющих хозяйственных групп, какими являются расширенная семья и род, к группам, нуждающимся в обмане, каковы касты, сословия и классы народа-государства, предполагает в интересах сохранения столько же хозяйственного, сколько политического союза, сочетание автономии личности с общественной солидарностью.

III

Защищаемая нами точка зрения еще недавно принуждена была считаться с тем возражением, будто самое понимание свободы, как относительной автономии личности, совершенно недоступно было ни древности, ни средним векам. Ходячим было утверждение, что античное государство поглощало собой личность. Чтобы доказать это, не считали нужным ссылаться на одни деспотии Востока, но также, например, греческий Poliz и латинский civitas. Бенжамэн Констан и Эдуард Лабулэ, на расстоянии немногих десятилетий, сумели одинаково заинтересовать широкие круги читателей рассуждениями о причинах, по которым древнее государство в отличие от современного обеспечивало личной самодеятельности меньший простор. Один настаивал на той мысли, что самое понятие о свободе у древних народов было иное, чем у новых. Они разумели под ней участие в политической власти, а не автономию личности. Другой полагал, что источник различия лежит прежде всего в религии. Христианство провозгласило независимость внутреннего человека; оно впервые ввело в мир понятие о свободе совести, свободе религиозной. По образцу же последней сложилось представление и о всех других видах индивидуальной свободы. Недавно одним немецким профессором сделана была даже попытка приурочить к одной реформации почин этой перемены в отношениях личности и государства. Еллинек старался доказать, что учение о единственных правах человека восходит самое большое к эпохе разрыва народов Западной Европы с римской или католической церковью. Говоря это, он разумеет время появления Лютеровой ереси и зарождения кальвинизма, у английских представителей которого — пресвитериан, впервые возникла мысль о составлении и своего рода декларации прав, если не человека вообще, то свободно рожденного англичанина в частности. В противность всем этим учениям я полагаю заодно с большинством социологов и политиков нашего времени, что причина, мешавшая широкому развитию индивидуализма в древних обществах, лежит не во всемогуществе государства, а в той тесной зависимости, в какую личность была поставлена от семьи, рода и племени, или той «филе» и «трибы», о которой заходит речь в греческих или римских источниках. Сказанное применимо в равной мере и к средним искам, к быту кельтов, германцев и славян, как до, так и после обращения их в христианство. Нет, следовательно, основания противополагать в этом отношении античную и языческую культуру культуре новых народов, культуре христианской. Упадок того влияния, какое кровные союзы оказывали на руководство индивидом не только в детстве и отрочестве, но и в период его возмужалости, достаточно объясняет нам причину, по которой сфера самодеятельности личности несравненно шире в государствах нового времени, нежели в первые столетия Спарты, Афин и Рима, а также в раннем средневековье. Но одного сказанного недостаточно, чтобы понять причину расширения сферы личной самодеятельности в наше время. Нужно принять еще во внимание следующее. Не одно древнее общество, но и средневековое, приближалось по своему типу к военному лагерю. Интересы завоевания и защиты имели в нем решительный перевес над интересами мирной культуры, торгового, умственного и художественного обмена. Но военный строй общества необходимо предполагает строгую дисцип-

лину, подчинение индивида чужому руководительству снизу доверху, на всех ступенях общественной лестницы, вплоть до верховного сюзерена-государя, вождя народа и войска. Таким повелителем мог быть одинаково и царь гомерической Греции, и афинский архонт-базилевс, и римские консулы, и средневековый король, и герцог в любом феодальном обществе.

С упадком милитаризма и постепенной заменой его индустриализмом сфера самодеятельности человека расширяется обратно пропорционально правительственной опеке. Те политические тела, в которых военные интересы остаются преобладающими и в новое время, представляют доселе наибольшее подавление личности государством. Это можно было сказать, например, о Пруссии еще в эпоху прямых предшественников Фридриха Великого, когда, по словам посетившего эту страну Монтескье, никто не был уверен, что его насильно не забреют в солдаты, и жизнь каждого протекала под бдительным и докучливым надзором явных и тайных агентов правительства.

Так было не только в Московском царстве, но и в Российской империи, где вплоть до Петра III каждый дворянин прикреплен был к службе, как крестьянин — к земле и тяглу.

Военный строй общества необходимо вызывает к жизни группировку людей не по одному характеру занятий и роли их в производстве, но и соответственно тому, какое участие кто принимает в наступательной и оборонительной деятельности государства по отношению к соседям. Отсюда расходящаяся во многом с классовой сословная организация. Первая отличается относительной подвижностью, вторая — несравненно большей косностью. Чем совершеннее сословный строй, тем он более приближается по своей инертности и постоянству к кастовому. Замкнутость служилого сословия, разумеется, менее значительна, чем военной касты в Индии или Египте; но она все же существует, и ею объясняется относительная непроницаемость и русского дворянства — этого наследника служилых людей Московской Руси. Упадок замкнутости сказывается по мере того, как все новые и новые элементы вводятся в состав сословия. Укажем для примера хотя бы на следующее. Французское дворянство в то время, когда о нем писал Мирабо Старший, уже перестало быть тем чистокровным рыцарством, каким оно было в эпоху крестовых походов. Включение в него так называемых «облагороженных» и лиц, приобретших его за деньги или покупкой судебной должности, сделало его столь же открытым, как и современное «благородное сословие в России», доступ к которому дает государственная служба в связи с государственным экзаменом или награждением определенными знаками отличия.

Поддерживаемая милитаризмом сословная организация необходимо ограничивает свободу личности. Ведь каждое сословие наделено по отношению к входящим в его состав лицам известными правами, стесняющими их самодеятельность. Чтобы не ходить далеко за примерами, укажу на те уродливые проявления, какие еще в наши дни принимает опека сословия в отношениях дворянских губернских обществ к лицам, неполитичное поведение которых, вопреки истине, подводится ими под понятие бесчестного поступка. Сопровождающее такое признание постановление «исключить из своей среды» провинившегося сочлена влечет за собой сокращение его прав гражданина, как-то: права выбирать и быть выбранным, права исполнять обязанности опекуна и присяжного поверенного; другими словами, оно сокращает сферу его самодеятельности. Если в наши дни при включении в основные законы основного принципа всякого правового государства — равенства всех перед законом — еще держатся такие порядки, то можно судить, каким бременем падала на подданных сословная организация в древности и в средние века, в то время когда военные интересы имели решительный перевес над гражданскими. Вся жизнь человека регулировалась кастовыми запретами и представлен нами о сословной чести. Индивид в такой же, если не в большей, степени был связан нравами и предрассудками, сколько законодательство! И в семейном быту, и при выборе профессии над ним тяготело понятие о сословном долге. Еще в 1789 году, когда депутаты, посланные в Париж, снабжались наказами со стороны избирателей, сроднее сословие напоминало дворянству о необходимости жить благородно—vivre nobiemeiit — и выводило отсюда то правило, что дворяне не должны сами хозяйничать в своих имениях, а сдавать их в аренду членам буржуазии и крестьянства. Французская поговорка «noblesse oblige» была не пустой фразой в то время, когда вступление в неравный брак — так называемая mesallianse — приравнивалось маркизом Мирабо к желанию «удобрить свои поля» — fumer ses terres — и с точки зрения дворянской чести считалось действием крайне предосудительным.

Говоря о причинах, какие в прошлом стесняли свободу индивидуальной жизни, мы не сказали пока ни слова о религии. Тесная связь ее с государством открывала последнему возможность карать людей,

отступивших от ее догматов и культа, как повинных в государственном преступлении. Сократ в такой же мере пал жертвой этого представления, как и христианские мученики, не желавшие участвовать в культе императоров. Пока христианство оставалось государственной религией и там, где оно еще остается таковой, оно отнюдь не устраняло и не устраняет возможности такого же стеснения государством свободы личного самоопределения. И чтобы доказать это, нет необходимости восходить ко временам герцога Альбы или еще выше, к эпохе альбигойских войн, а тем более к эпохе искоренения последователей Ариева учения. Не нужно также останавливаться на драгонадах, с помощью которых Людовик XIV пробовал вернуть в лоно вселенской католической церкви не успевших бежать из Франции гугенотов. Достаточно вспомнить казнь де-Ла-Бара за мальчишеский акт кощунства и красноречивое разоблачение этого законного убийства Вольтером. Достаточно вспомнить несчастную участь попа Аввакума и ряд преследований, которым еще недавно подвергались наряду с старообрядцами и наиболее передовые секты протестантизма, известные в России под именем штундистов, молокан и духоборцев.

Причины, по которым самодеятельность личности была более или менее парализована внешними вмешательствами, не могут быть сведены поэтому к одному ошибочному представлению о том, что в Греции и Риме понимали под свободой одно участие в государственной власти. Вечевой строй древней гражданственности держался на более или менее полном устранении от всякой политической жизни трудового населения, рабов, вольноотпущенников и покоренных туземцев, все равно, были ли ими сельские обыватели — илоты, или городские мещане, ремесленники и торговцы — периэки. Прибавьте к этому сведение до минимальных размеров политических прав жителей покоренных городов. В Римской империи до времен императора Каракаллы они самое большее признаваемы были только союзниками, а не гражданами — «cives». Все это, вместе взятое, позволяло в Афинах двум десяткам тысяч граждан и небольшому их числу в римской республике владычествовать, одним — над Аттикой и Архипелагом, другим — не только над Италией, но и над доброй частью цивилизованного мира (orbis romanus). Тем самым до минимума сведена была свобода самоопределения тех, кто слыл под названием провинциалов. Но что такие порядки известны были не одной классической древности, но и тому продолжению античной городской культуры, каким является средневековая итальянская гражданственность, доказательство этому может дать нам одинаково и флорентийская республика с массой завоеванных ею городов и селений, и республика венецианская, известная под наименованием «республика св. Марка». Вплоть до 1797 года — эпохи подписания Наполеоном I договора в Кампо-Формио, которым Венеция и ее владения на далматинском побережье уступлены были Австрии, — несколько сотен дворянских семей, из которых большинство было уроженцами Венеции, одни призываемы были к заведованию интересами многомиллионного населения, занимавшего и значительную часть современной Ломбардии, и Адриатическое побережье, и Морею, т. е. древний Пелопоннез, и острова Архипелага, наконец, отдаленные колонии, расположенные на Черном море, в том числе теперешний Азов — средневековую Тану.

Заявление нашего начального летописца — «на чем старшие (города) положат, на том пригороды станут» — в применении ко всем городским республикам верно не только в смысле первенства главных городов, но и поглощения нередко их гражданством политических прав жителей подчиненных им общин и местечек.

Государство, развившееся благодаря соединению воедино кровных союзов и перенесшее на своих наследственных или избираемых вождей те смешанные функции светского и духовного руководства, которые дотоле принадлежали племенным и родовым старейшинам и членам зарождающегося жречества, а таким государством, как мы знаем, были одинаково в начальный период их истории и афинское, и римское, — очевидно, должно было смотреть на индивида несколько иными глазами, чем те, какими смотрит на него современное государство, вполне секуляризированное и ставящее себе поэтому чисто мирские задачи, задачи стража независимости и правосудия, а также проводника культуры. Притом союз круговой поруки, который связывает между собой членов рода и образующего государство соединения родов, пожертвование индивидом в интересах целого не способно было встретить того отпора, какой бы выпал ему в удел в наши дни. Агамемнон, приносящий в жертву свою дочь Ифигению в интересах всего вверенного ему народа, действует под влиянием того же представления, какое в позднейшие годы и на расстоянии столетий побуждало афинский демос изгонять из своей среды даже честнейшего из своих граждан, Аристида, ради общего мира и спокойствия, а следовательно, и общего спасения.

Римское «sacer esto» — да будет предан богам, т. е. казнен, нарушитель государственного правопорядка, в корне своем имеет ни более, ни менее, как обычай насильственного удаления из родственной среды нарушителя мира, этого древненемецкого «vagus», которого народный эпос сравнивал с блуждающим, нигде не находящим себе приюта волком и которому в этом отношении вполне отвечает кавказский абрек. В обществе, еще живущем идеалами родственной солидарности, сливающейся с той, которая связывает членов одного войска, понятно зарождение учения о государственной необходимости, перед которой на задний план отступают всякие соображения об уважении к личности, к праву и справедливости, так как забота о спасении всего народа, — «salus populi» — первенствует над всеми прочими задачами. Немудрено, если то, что мы называем «raison d'etat», — понятие, завещанное политикам XVI и XVII веков классической древностью. Высказывающие его писатели Возрождения Макиавелли, а за ним Ботеро одинаково орудуют примерами Рима. Классический образец рисуется еще воображению французских якобинцев в 1793 года в момент устройства ими «комитета общественного спасения» и революционных трибуналов. Но чистым анахронизмом, смешной и в то же время возмущающей душу карикатурой надо было бы считать ссылку на ту же государственную необходимость и заботу об общественном спасении в устах министра любой конституционной державы нашего времени, для которой всякая репрессия находит себе предел в законе и в стране ответственности перед судом за его нарушение.

Из всего сказанного нами до сих пор надо прийти к тому заключению, что противоречие, в каком современный государственный порядок стоит с прошлым, не может быть сведено к одной какой-либо частной причине, а вызывается той глубокой бездной, какая отделяет индустриальную и по тому самому сильно индивидуализированную гражданственность наших дней от непорвавшего еще своей связи с кровными союзами военно-сословного государства.

Представленный нами очерк, как мы полагаем, лишний раз доказывает, что ограничение свободы, столько же личной или гражданской, сколько и политической, стояло в прошлом в тесной связи с неравенством, порождаемым разнообразнейшими видами опеки, какие тяготели над личностью, — опеки религиозной, сословной и родовой. Происходившее отсюда неравенство подданных, сказывавшееся, между прочим, в устранении от политической жизни главного класса производителей, пребывавшего в узах рабства или крепостной неволи, сводило к скромным рамкам ту изополитию, какой кичились наиболее демократические республики древности, и о которой снова заходит речь у учителей естественного права XVII и XVIII вв. с Альтузием, Спинозой и Жан-Жаком Руссо во главе. Таким образом, подходя к вопросу с другой стороны, чем та, какая имелась нами в начале этой статьи, спрашивая себя о том, по какой причине древнее и средневековое государства слабо обеспечивали свободу личности, мы снова приходим к тому же заключению о тесной связи ее с равенством и о возможности утверждать, что там, где отсутствует последнее, нет благоприятных условий для развития личной автономии. Немудрено поэтому, если и англичане середины XVII века, и французы 1789-го и следующих годов одинаково толковали об уравнительной свободе, сливая оба понятия — равенства и автономии личности — в одно. В таком смысле высказывались предшественники современного радикализма в Англии, так называемые «левеллеры», или уравнители, и то же на все лады повторяли одинаково и Камил Демулэн, и Кондорсэ, другими словами, столько же якобинцы, сколько и жирондисты. Уравнительная свобода потому не является химерой, а положительным требованием современной гражданственности, что ею автономия личности признается не препятствием, а условием развития общественной солидарности. Все будущее человечества зависит от согласования этих двух, как мы показали, далеко не противоречащих друг другу, начал. Как бы широко ни понимали своей задачи общественные и политические реформаторы, ни один из них не может рассчитывать на проведение в жизнь своей схемы, если в ней требование общественной солидарности — справедливость не будет признано в равной степени с требованием автономии личности — свободой ее физических и нравственных проявлений. Вот почему демократический цезаризм может быть только временной и преходящей формой, вот почему и так называемая диктатура пролетариата не заключает в себе постоянного решения, и прочным порядком политического устройства могут быть только те образы правления, при которых народ обладает свободой самоопределения в такой же степени, как и входящие в состав его члены, т. е. под условием соблюдения норм права, в свою очередь являющихся вынуждаемыми властью требованиями общественной солидарности.

В сб. «Интеллигенция в России». СПб, 1910 г. Стр.3—17.

П. А. Кропоткин

НРАВСТВЕННЫЕ НАЧАЛА АНАРХИЗМА

<...>История человеческой мысли напоминает собой качание маятника. Только каждое из этих качаний продолжается целые века. Мысль то дремлет и застывает, то снова пробуждается после долгого сна. Тогда она сбрасывает с себя цепи, которыми опутывали ее все заинтересованные в этом — правители, законники, духовенство. Она рвет свои путы. Она подвергает строгой критике все, чему ее учили, и разоблачает предрассудки религиозные, юридические и общественные, среди которых прозябала до тех пор. Она открывает исследованию новые пути, обогащает наше знание непредвиденными открытиями, создает новые науки. ...Детский ум слаб, его так легко покорить при помощи страха: так они и поступают. Они (исконные враги свободной человеческой мысли — правитель, законник, жрец) запугивают ребенка и тогда говорят ему об аде: рисуют перед ним все муки грешника в загробной жизни, всю месть божества, не знающего пощады. А тут же они кстати расскажут об ужасах революции, воспользуются каким-нибудь случившимся зверством, чтобы вселить в ребенка ужас перед революцией и сделать из него будущего «защитника порядка». Священник приучает его к мысли о законе, чтобы лучше подчинить его «божественному закону», а законник говорит о законе божественном, чтобы лучше подчинить закону уголовному. И понемногу мысль следующего поколения принимает религиозный оттенок, оттенок раболепия и властвования — властвование и раболепие всегда идут рука об руку, и в людях развивается привычка к подчиненности, так хорошо знакомая нам среди наших современников. Все, что было хорошего, великого, великодушного в человеке, притупляется мало-помалу, ржавеет, как ржавеет нож без употребления. Ложь становится добродетелью, подличанье — обязанностью. Нажиться, пожить всласть, растратить куда бы то ни было свой разум, свой огонек, свои силы становится целью жизни для зажиточных классов, а вслед за ними и у массы бедных, которых идеал — казаться людьми среднего сословия... Но, мало-помалу, разврат и разложение правящих классов — чиновников, судейских, духовенства и богатых людей вообще — становятся столь возмутительными, что в обществе начинается новое, обратное качание маятника. Молодежь освобождается от старых пут, выбрасывает за борт свои предрассудки; критика возрождается. Происходит пробуждение мысли — сперва у немногих, но постепенно оно захватывает все больший и больший круг людей. Начинается движение, проявляется революционное настроение.

...Искать удовлетворения потребности, избегать того, что мучительно, — таков всеобщий факт (другие скажут «закон») жизни. В этом — самая сущность жизни. Без этого искания удовлетворения жизнь стала бы невозможной. Организм распался бы, прекратилось бы существование. Таким образом, каков бы ни был поступок человека, какой бы образ действия он ни избрал, он всегда поступает так, а не иначе, повинуясь потребности своей природы. Самый отвратительный поступок, как и самый прекрасный или же самый безразличный поступок, одинаково являются следствием потребности в данную минуту. Человек поступает так или иначе, потому что он в этом находит удовлетворение или же избегает таким образом (или думает что избегает) неприятного ощущения. Вот факт, совершенно установленный. Вот сущность того, что называли теорией эгоизма.

...Но следует ли из этого, что поступки человека безразличны, как это поторопились вывести весьма многие? Что сказать о тех, которые, убедившись, что как бы ни поступал человек, он поступает так, а не иначе, чтобы ответить потребности своей природы, торопятся вывести из этого, что все поступки безразличны; что нет ни добра, ни зла; что спасти тонущего человека или утопить человека, чтобы завладеть его часами, — два равнозначных поступка; что мученик, умирающий на эшафоте, после того как работал в своей жизни над освобождением человечества, и великий плут стоят друг друга — потому что оба искали удовлетворения потребности, искали счастья!

...Понятие о добре и зле меняется сообразно развитию ума и накоплению знаний. Оно не неизменно. Первобытный дикарь во время периодических голодовок мог находить, что очень хорошо, т. е. полезно для рода, съедать своих стариков, когда они становятся бременем для сородичей. Он мог находить также хорошим, т. е. полезным для своего рода, «выставлять», т. е. попросту отдавать на смерть, часть новорожденных детей, сохраняя на каждую семью лишь по два или по три ребенка, которых мать кормила до трехлетнего возраста, и вообще нянчила с глубокой нежностью. Теперь мы, конечно, уже этого не делаем. Наши понятия изменились. Но наши средства к жизни иные, чем они были у дикарей каменного века. Цивилизованный человек уже не находится в положении маленького племени дикарей, которому

приходилось выбирать из двух зол: или съедать трупы стариков, когда они приносили себя в жертву своему роду и умирали на пользу общую, или же всему роду голодать и скоро оказаться не в силах прокормить ни стариков, ни детей. Нужно перенестись мыслью в те времена, которые нам даже трудно вообразить в действительности, чтобы понять, что в тогдашних условиях полудикий человек, пожалуй, рассуждал довольно правильно.

Понятие о добре и зле существует, таким образом, в человечестве. На какой бы низкой ступени развития ни стоял человек, как бы ни были затуманены его мысли всякими предрассудками или соображениями о личной выгоде, он все-таки считает добром то, что полезно обществу, в котором он живет, и злом то, что вредно этому обществу.

...Чем сильнее развито ваше воображение, тем яснее вы себе представляете то, что чувствует страдающее существо, и тем сильнее, тем утонченнее будет ваше нравственное чувство. Чем более вы способны поставить себя на место другого и почувствовать причиненное другому зло, нанесенное ему оскорбление или сделанную ему несправедливость, тем сильнее будет в вас желание сделать что-нибудь, чтобы помешать злу, обиде, несправедливости. И чем более всякие обстоятельства в жизни, или же окружающие вас люди, или же сила вашей собственной мысли и вашего собственного воображения разовьют в вас привычку действовать, в том смысле, куда вас толкают ваша мысль и воображение, тем более нравственное чувство будет расти в вас, тем более обратится оно в привычку.

Что бы ни говорили популяризаторы Дарвина, которые видят у него только мысль о борьбе за существование, заимствованную у Мальтуса и развитую им в «Происхождении видов», но не замечают того, что он писал в своем позднейшем сочинении «О происхождении человека», чувство взаимной поддержки является выдающейся чертой в жизни всех общественных животных. Коршун убивает воробья, волк поедает сурков; но коршуны и волки помогают друг другу в охоте, а воробьи и сурки умеют так прекрасно помогать друг другу в защите от хищных животных, что попадаются только одни глупыши. Во всяком животном обществе взаимная поддержка является законом (всеобщим фактом) природы, несравненно более важным, чем борьба за существование, прелести которой нам восхваляют буржуазные писатели с целью вернее нас обойти. Когда мы изучаем животный мир и присматриваемся к борьбе за существование, которую ведет всякое живое существо против враждебных ему физических условий и против своих врагов, мы замечаем, что, чем более развито в данном животном обществе начало взаимности и чем более оно перешло в привычку, тем более имеет шансов это общество выжить и одолеть в борьбе против физических невзгод и против своих врагов. Чем полнее чувствует каждый член общества свою зависимость от каждого другого, тем лучше развиваются во всех два качества, составляющие залог победы и прогресса: мужество и свободная инициатива каждой отдельной личности.

И наоборот, если в каком-нибудь животном виде или среди небольшой группы этого вида утрачивается чувство взаимной поддержки (а это случается иногда в периоды особенно сильной нищеты или же исключительного обилия пищи), тем более два главных двигателя прогресса — мужество и личная инициатива — ослабевают, если же они совсем исчезнут, то общество приходит в упадок и гибнет, не будучи в силах устоять против своих врагов. Без взаимного доверия не может быть борьбы, без мужества, без личного почина, без взаимной поддержки (солидарности) нет победы. Поражение неизбежно. Вот почему чувство солидарности (взаимности) и привычка к ней никогда не исчезают в человечестве, даже в самые мрачные периоды истории. Даже тогда, когда в силу временных условий подчиненности, рабства, эксплуатации — это великое начало общественной жизни начинает приходить в упадок, оно все-таки живет в мыслях большинства и в конце концов вызывает протест против худых, эгоистичных учреждений — революцию. Оно и понятно: без этого общество должно было бы погибнуть. Для громаднейшего большинства животных и людей это чувство взаимности остается и должно оставаться вечно живым, как приобретенная привычка, как начало, всегда присущее уму, хотя бы даже человек часто изменял ему в своих поступках. В нас говорит эволюция всего животного мира. А она очень длинная. Она длится уже сотни миллионолетий.

...Нужно заметить, что принцип, в силу которого следует обращаться с другими так же, как мы желаем, чтоб обращались с нами, представляет собой не что иное, как начало Равенства, т. е. основное начало анархизма. Как можно считать себя анархистом, если не прилагать его на практике? Мы не желаем, чтобы нами управляли. Но этим самым не объявляем ли мы, что в свою очередь не желаем управлять другими? Мы не желаем, чтобы нас обманывали, мы хотим, чтобы

нам всегда говорили только правду; но тем самым не объявляем ли мы, что мы никого не хотим обманывать, что мы обязываемся говорить правду, всю правду? Мы не хотим, чтоб у нас отнимали продукты нашего труда; но тем самым не объявляем ли мы, что мы будем уважать плоды чужого труда? С какой стати, в самом деле, стали бы мы требовать, чтобы с нами обращались известным образом, а сами в то же время обращались бы с другими совершенно иначе? Разве мы считаем себя «белой костью», как говорят киргизы, и на этом основании можем обращаться с другими, как нам вздумается? Наше простое чувство равенства возмущается при этой мысли. Равенство во взаимных отношениях и вытекающая из него солидарность — вот могучее оружие животного мира в борьбе за существование. Равенство — это справедливость. Объявляя себя анархистами, мы заранее тем самым заявляем, что мы отказываемся обращаться с другими так, как не хотели бы, чтоб другие обращались с нами; что мы не желаем больше терпеть неравенства, которое позволило бы некоторым из нас пользоваться своей силой, своей хитростью или смышленостью в ущерб нам. Равенство во всем — синоним справедливости. Это и есть анархия. Мы отвергаем белую кость, которая считает себя в праве пользоваться простотой других. Нам она не нужна, и мы умеем уравнять ее. Становясь анархистами, мы объявляем войну не только отвлеченной троице: закону, религии и власти. Мы вступаем в борьбу со всем этим грязным потоком обмана, хитрости, эксплуатации, развращения, порока — со всеми видами неравенства, которые влиты в наши сердца управителями религии и законом. Мы объявляем войну их способу действовать, их форме мышления. Управляемый, обманываемый, эксплуатируемый, проститутка и т. д. оскорбляют прежде всего наше чувство равенства. Во имя Равенства мы хотим, чтоб не было больше ни проституции, ни эксплуатации, ни обманываемых, ни управляемых.

...Перовская и ее друзья убили русского царя Александра II. И, несмотря на свое природное отвращение к пролитию крови, несмотря на некоторую симпатию к человеку, допустившему освобождение крепостных, человечество признало за революционерами это право. Почему? Не потому, что бы оно считало это полезным: громадное большинство сомневается в пользе этого убийства, — но потому, что оно почувствовало, что ни за какие миллионы в мире Перовская и ее друзья не согласились бы стать самодержавцами и тиранами на царское место. Даже те, кто не знает всей драмы этого убийства, почувствовали, однако, что оно не было делом юношеского задора, не было дворцовым переворотом, не было свержением власти для захвата ее в свои руки. Руководителем была здесь ненависть к тирании, доходящая до самоотвержения, до презрения смерти... Право прибегать к силе человечество признает за теми, кто завоевал это право. Для того чтобы акт насилия произвел глубокое впечатление на умы, нужно всегда завоевать это право ценой своего прошлого. Иначе всякий акт насилия, окажется ли он полезным или нет, останется простым насилием, не имеющим влияния на прогресс человеческой мысли. Человечество увидит в нем простую перестановку сил: смещение одного эксплуататора или одного управителя для замены его другим. До сих пор мы все время говорили о сознательных поступках человека — о тех поступках, в которых мы отдаем себе отчет. Но рядом с сознательной жизнью в нас идет жизнь бессознательная, несравненно обширнее первой и на которую прежде мы мало обращали внимания. Достаточно, однако, присмотреться к тому, как мы одеваемся утром, стараясь застегнуть пуговицу, которая, мы знаем, оборвалась накануне, или же как мы протягиваем руку к какой-нибудь вещи, которую мы сами перед тем переставили, — достаточно присмотреться к таким мелочам, чтобы понять, какую роль бессознательная жизнь играет в нашем существовании.

Громаднейшая доля наших отношений к другим людям определяется нашей бессознательной жизнью. Манера говорить, улыбаться, хмурить брови, горячиться в спорах или сохранять спокойствие — все это, раз оно усвоено, мы продолжаем делать, не отдавая себе отчета, в силу привычки либо унаследованной от наших предков — людей и животных (вспомните только, как похожи друг на друга выражения человека и животного, когда они сердятся), либо приобретенной, иногда сознательно, иногда нет. Таким образом, наше обращение с другими переходит у нас в привычку. И человек, который приобретает больше нравственных привычек, будет, конечно, стоять выше того христианина, который говорит о себе, что дьявол вечно толкает его на зло и что он избавляется от искушения, только вспоминая о муках ада и радостях райской жизни. Поступать с другими так, как он хотел бы, чтоб поступали с ним, переходит в привычку у человека и у всех общительных животных; обыкновенно человек даже не спрашивает себя, как поступить в данном случае. Не вдаваясь в долгие размышления, он поступает хорошо или худо. Только в исключительных случаях, в каком-нибудь сложном деле или когда им овладевает жгучая страсть,

идущая наперекор установившейся жизни, он колеблется, и тогда отдельные части его мозга вступают в борьбу (мозг — очень сложный орган, отдельные части которого работают до известной степени самостоятельно). Тогда человек ставит себя в своем воображении на место другого человека; он себя спрашивает, приятно ли ему было бы, если б с ним поступили так-то; и чем лучше он отождествит себя с тем, которого достоинство или интересы он едва не нарушил, тем нравственнее будет его решение. Или же в дело вступиться приятель и скажет: «Поставь себя на его место; разве ты позволил бы, чтобы с тобою обращались так, как ты сейчас поступил?». И этого бывает достаточно. Призыв к принципу равенства делается, таким образом, только в минуту колебания. И в девяносто девяти случаях из ста мы поступаем нравственно в силу простой привычки.

...Что же касается объяснения способности к самопожертвованию, составляющей истинную сущность «нравственности», то все моралисты религиозные, утилитарные и другие — все впадали по отношению к ней в ошибки, нами уже отмеченные. Только молодой французский философ Гюйо (в сущности, быть может, не сознавая этого, - он был анархист) указал на истинное происхождение этой отваги и этого самоотвержения. Оно стоит вне всякой связи с какой бы то ни было мистической силой или с какими бы то ни было меркантильными расчетами, неудачно придуманными английскими утилитаристами. Там, где философия Канта, утилитаристов и эволюционистов (Спенсер и другие) оказалась несостоятельной, анархическая философия вышла на истинный путь. В основе этих проявлений человеческой природы, писал Гюйо, лежит сознание своей собственной силы. Это — жизнь, бьющая через край, стремящаяся проявиться. «То кровь кипит, то сил избыток», говоря словами Лермонтова. «Чувствуя внутренно, что мы способны сделать, — говорил Гюйо, — мы тем самым приходим к сознанию, что мы должны сделать».

Нравственное чувство долга, которое каждый человек испытывал в своей жизни и которое старались объяснить всевозможными мистическими причинами, становится понятным. «Долг, — говорит Гюйо, — есть не что иное, как избыток жизни, стремящийся перейти в действие, отдаться. Это в то же время чувство мощи». Всякая сила, накопляясь, производит давление на препятствия, поставленные ей. Быть в состоянии действовать, это быть обязанным действовать. И все это нравственное «обязательство», о котором так много писали и говорили, очищенное от всякой мистицизма, сводится к этому простому и истинному понятию: жизнь может поддерживаться лишь расточаясь. Будь силен! Расточай энергию страстей и ума, чтобы распространить на других твой разум, твою любовь, твою активную силу. Вот к чему сводится все нравственное учение, освобожденное от лицемерия восточного аскетизма. Чем любуется человечество в истинно нравственном человеке? Это его силой, избытком жизненности, который побуждает его отдавать свой ум, свои чувства, свою жажду действий, ничего не требуя за это в обмен. Человек, сильный мыслью, человек, преисполненный умственной жизни, непременно стремится расточать ее. Мыслить и не сообщать своей мысли другим не имело бы никакой привлекательности. Только бедный мыслями человек, с трудом напав на новую ему мысль, тщательно скрывает ее от других тем, чтобы со временем наложить на нее клеймо своего имени. Человек же сильный умом, не дорожит своими мыслями, он щедро сыпет их во все стороны. Он страдает, если не может разделить с другими свои мысли, рассеять их на все четыре стороны. В том его жизнь. То же и относительно чувства. «Нам мало нас самих: у нас больше слез, чем сколько их нужно для наших личных страданий, больше радостей в запасе, чем сколько требует их наше собственное существование», — говорил Гюйо, резюмируя таким образом весь вопрос нравственности в нескольких строках — таких верных, взятых прямо из жизни. Одинокое существо страдает, оно впадает в какое-то беспокойство, потому что не может разделить с другими своей мысли, своих чувств. Когда испытываешь большое удовольствие, хочется дать его знать другим, что существуешь, что чувствуешь, что любишь, что живешь, что борешься, что воюешь. Точно так же чувствуешь необходимость проявлять свою волю, свою активную силу. Действовать, работать стало потребностью для огромного большинства людей до того, что, когда нелепые условия лишают человека полезной работы, он выдумывает работы, обязанности, ничтожные и бессмысленные, чтоб открыть хоть какое-нибудь поле деятельности для своей активной силы. Он придумывает все, что попало: создает какую-нибудь теорию, религию или «общественные обязанности» — лишь бы только убедить себя, что он делает что-то нужное. Когда такие господа танцуют — они это делают ради благотворительности; когда разоряются на наряды — то «ради поддержания аристократии на подобающей ей высоте»; когда совсем ничего не делают — то из принципа.

...Чтобы быть действительно плодотворной, жизнь должна изобиловать одновременно умом, чувством и волей. Но такая плодотворность во всех направлениях и есть жизнь — единственное, что заслуживает этого названия. За одно мгновение такой жизни те, кто раз испытал ее, отдают годы растительного существования. Тот, у кого нет этого изобилия жизни, тот — существо, состарившееся раньше времени, расслабленное, засыхающее, нерасцветшее, растение.

...Бывают эпохи, сказали мы, когда нравственное понимание совершенно меняется. Люди начинают вдруг замечать, что то, что они считали нравственным, оказывается глубоко безнравственным. Тут наталкиваются они на обычай или на всеми чтимое предание — безнравственное, однако, по существу. Там находят они мораль, созданную исключительно для выгоды одного класса. Тогда они бросают и мораль, и предание, и обычай за борт и говорят:

«Долой эту нравственность» — и считают своим долгом совершать безнравственные поступки. И мы приветствуем такие времена. это времена суровой критики старых понятий. Они самый верный признак того, что в обществе совершается великая работа мысли. Это идет выработка более высокой нравственности. Чем будет эта высшая нравственность, мы попытаемся указать, основываясь на изучении человека и животных. И мы отметили ту нравственность, которая уже рисуется в умах масс и отдельных мыслителей. Эта нравственность ничего не будет предписывать. Она совершенно откажется от искажений индивида в угоду какой-нибудь отвлеченной идеи, точно так же, как откажется уродовать его при помощи религии, закона и послушания правительству. Она предоставит человеку полнейшую свободу. Она станет простым утверждением фактов — наукой. И эта наука скажет людям: «Если ты не чувствуешь в себе силы, если твоих сил как раз достаточно для поддержания серенькой монотонной жизни, без сильных ощущений, без больших радостей, но и без больших страданий — ну тогда придерживайся простых принципов равенства и справедливости. В отношении к другим людям, основанных на равенстве, ты все же найдешь небольшую сумму счастья, доступного тебе при твоих посредственных силах». «Но если ты чувствуешь в себе силу юности, если ты хочешь жить, если ты хочешь наслаждаться жизнью — цельной, полной, бьющей через край, если ты хочешь познать наивысшее наслаждение, какого только может пожелать живое существо, — будь силен, будь энергичен во всем, что бы ты ни делал!» «Сей жизнь вокруг себя. Заметь, что обманывать, лгать, интриговать, хитрить — это значит унижать себя, мельчать, заранее признать себя слабым: так поступают рабы в гареме, чувствуя себя ниже своего господина. Что ж, поступай так, если это тебе нравится; но зато заранее знай, что и люди будут считать тебя тем же: маленьким, ничтожным, слабым; так и будут они к тебе относится. Не видя твоей силы, они будут относится к тебе в лучшем случае как к существу, которое заслуживает снисхождения. Не сваливай тогда своей вины на людей, если ты сам таким образом надломил свою силу». «Напротив того — будь сильным. Как только ты увидишь неправду и как только ты поймешь ее — неправду в жизни, ложь в науке или страдание, причиняемое другому, — восстань против этой неправды, этой лжи, этого неравенства. Вступи в борьбу! Борьба — ведь это жизнь; жизнь тем более кипучая, чем сильнее будет борьба. И тогда ты будешь жить, и за несколько часов этой жизни ты не отдашь годов растительного прозябания в болотной гнили». «Борись, чтобы дать всем возможность жить этой жизнью, богатой, бьющей через край; и будь уверен, что ты найдешь в этой борьбе такие великие радости, что равных им ты не встретишь ни в какой другой деятельности». «Вот все, что может сказать тебе наука о нравственности». «Выбор в твоих руках».

Кропоткин П. А. «Справедливость и нравственность». Пб.—М. «Голос труда», 1921.

Д. С. Лихачев

О РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ
ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

Нынешняя обстановка заставляет меня обратиться в редакцию с письмом, в котором — и не в первый уже раз я отзываюсь на вопрос о том, каково же все-таки положение, каковы роль и значение интеллигенции в нашем обществе?

Это — не статья, это именно письмо, в котором автор говорит пусть и без строгого порядка, но так, как он представляет себе дело сегодня, как обязывает говорить его собственный житейский опыт.

Итак — что такое интеллигенция? Как я ее вижу и понимаю? Понятие это чисто русское и содержание его преимущественно ассоциативно-эмоциональное.

К тому же по особенностям русского исторического прошлого мы, русские люди, часто предпочитаем эмоциональные концепты логическим определениям.

Я пережил много исторических событий, насмотрелся чересчур много удивительного и поэтому могу говорить о русской интеллигенции, не давая ей точного определения, а лишь размышляя о тех ее лучших представителях, которые, с моей точки зрения, могут быть отнесены к разряду интеллигентов. В иностранных языках и в словарях слово «интеллигенция» переводится, как правило, не само по себе, а вкупе с прилагательным «русская».

Безусловно прав А. И. Солженицын: интеллигент — это не только образованный человек, тем более не тот, которому он дал такое обозначение как «образованец» (что-то вроде как «самозванец» или «оборванец»), это, может быть, и несколько резко, но Александр Исаевич понимает под этим обозначением слой людей образованных, однако продажных, просто слабых духом.

Интеллигент же — это представитель профессии, связанной с умственным трудом (инженер, врач, ученый, художник, писатель), и человек, обладающий умственной порядочностью. Меня лично смущает распространенное выражение «творческая интеллигенция»,— точно какая-то часть интеллигенции вообще может быть «нетворческой». Все интеллигенты в той или иной мере «творят», а с другой стороны, человек пишущий, преподающий, творящий произведения искусства, но делающий это по заказу, по заданию в духе требований партии, государства или какого-либо заказчика с «идеологическим уклоном», с моей точки зрения, никак не интеллигент, а наемник.

К интеллигенции, по моему жизненному опыту, принадлежат только люди свободные в своих убеждениях, не зависящие от принуждений экономических, партийных, государственных, не подчиняющиеся идеологическим обязательствам.

Основной принцип интеллигентности — интеллектуальная свобода,— свобода как нравственная категория. Не свободен интеллигентный человек только от своей совести и от своей мысли.

Я убежден, впрочем, что можно быть и несвободным от раз и навсегда принятых принципов. Это касается людей «с лобной психикой», отстаивающих свои старые, когда-то ими высказанные или даже проведенные в жизнь мысли, которые сами для себя сковывают свободу. Достоевский называл такие убеждения «мундирами», а людей с «убеждениями по должности» — людьми в мундирах.

Человек должен иметь право менять свои убеждения по серьезным причинам нравственного порядка. Если он меняет убеждения по соображениям выгодности,— это высшая безнравственность. Если интеллигентный человек по размышлении приходит к другим мыслям, чувствуя свою неправоту, особенно в вопросах, связанных с моралью,— это его не может уронить.

Совесть не только ангел-хранитель человеческой чести,— это рулевой его свободы, она заботится о том, чтобы свобода не превращалась в произвол, но указывала человеку его настоящую дорогу в запутанных обстоятельствах жизни, особенно современной.

Вопрос о нравственных основах интеллигентности настолько важен, что я хочу остановиться на нем еще.

Прежде всего я хотел бы сказать, что ученые не всегда бывают интеллигентны (в высшем смысле, конечно).

Неинтеллигентны они тогда, когда, слишком замыкаясь в своей специальности, забывают о том, кто и как может воспользоваться плодами их труда. И тогда, подчиняя все интересам своей специальности, они жертвуют интересами людей или культурными ценностями.

Самый несложный случай — это когда люди работают на войну или производят опыты, связанные с опасностью для человека и страданиями животных.

В целом, забота о специальности и ее углублении — совсем неплохое правило жизни. Тем более что в России слишком много непрофессионалов берется не за свое дело. Это касается не только науки, но также искусства и политики, в которой также должен быть свой профессионализм.

Я очень ценю профессионалов и профессионализм, но это не всегда совпадает с тем, что я называю интеллигентами и интеллигентностью.

Я бы сказал еще и так: интеллигентность в России — это прежде всего независимость мысли при европейском образовании.

(Почему европейском — скажу ниже.) А независимость эта должна быть от всего того, что ее ограничивает, — будь то, повторяю, партийность, деспотически властвующая над поведением человека и его совестью, экономические и карьерные соображения и даже интересы специальности, если они выходят за пределы допустимого совестью.

Вспоминаю кружок русской интеллигенции, собиравшийся в Петрограде в 20-е годы вокруг замечательного русского философа Александра Александровича Мейера,— кружок «вторничан», потом получивший название «Воскресенье» (мейеровцы переменили день своих собраний со вторника на воскресенье). Главным для «вторничан» была интеллектуальная свобода — свобода от требований властей, времени, выгоды материальной, от сторонних взглядов (что скажет княгиня Марья Алексевна). Интеллектуальная свобода определяла собой мировоззренческое поведение таких людей, как сам А. А. Мейер и окружавшие его: К. А. Половцев, С. А. Аскольдов-Алексеев, Г. Федотов, Н. П. Анциферов, М. В. Юдина, Н. И. Конрад, К. С. Петров-Водкин, Л. А. Орбели, Н. В. Пигулевская и многие другие.

Русская интеллигенция в целом выдержала испытание нашим Смутным временем, и мой долг человека — свидетеля века — восстановить справедливое к ней отношение. Мы слишком часто употребляем выражение «гнилая интеллигенция», представляем ее себе слабой и нестойкой потому, что привыкли верить следовательскому освещению дел, прессе и марксистской идеологии, считавшей только рабочих «классом-гегемоном». Но в следственных делах оставались лишь те документы, которые играли на руку следовательской версии, выбитой из подследственных иногда пытками, и не только физическими. Самое страшное было положение семейных. Ничем не ограниченный произвол следователей угрожал пытками членам семьи, и мы не вправе строго судить тех, кто, не вникая даже в суть подписываемого, подтверждал версии следователей (так было, например, в знаменитом «Академическом деле» 1929—1930 годов).

Какими высокими и мужественными интеллигентами были интеллигенты из потомственных дворян! Я часто вспоминаю Георгия Михайловича Осоргина, расстрелянного 28 октября 1929 года на Соловках. Он уже находился в камере смертников, когда к нему неожиданно для соловецких властей приехала жена (урожденная Голицына). Неожиданность произошла от полного беспорядка в тогдашних лагерях: власти на материке не знали, что по своему произволу предпринимали начальники на острове. Так или иначе, но под честное слово дворянина Осоргина выпустили из камеры смертников на свидание с женой, обязав не говорить ей, что его ожидает. И он выполнил свое обещание, данное палачам. Через год после краткого свидания Голицына уехала в Париж, не зная, что на следующий же день Георгий Михайлович был зверски расстрелян.

Или одноногий профессор баллистики Покровский, который сопротивлялся в Святых воротах (увы, снесенных сейчас реставраторами) и бил своей деревянной ногой конвоиров только для того, чтобы не быть «послушным стадом».

Или Г. Г. Тайбалин. Рискуя жизнью, он приютил в своем медпункте старика мусульманина, «лучшего певца Старой Бухары», совершенно беззащитного, ни слова не знавшего по-русски и уже по одному этому обреченного на гибель.

Мужество русской интеллигенции, десятки лет сохранявшей свои убеждения в условиях жесточайшего произвола идеологизированной советской власти и погибавшей в полной безвестности, меня поражало и поражает до сих пор. Преклоняюсь перед русской интеллигенцией старшего, уже ушедшего поколения. Она выдержала испытания красного террора, начавшегося не в 1936 или 1937 году, а сразу же после пришествия к власти большевиков.

Чем сильнее было сопротивление интеллигенции, тем ожесточеннее действовали против нее. О сопротивлении интеллигенции мы можем судить по тому, какие жестокие меры были против нее направлены, как разгонялся Петроградский университет, какая чистка происходила в студенчестве, сколько ученых было устранено от преподавания» как реформировались программы в школах и высших учебных заведениях, как насаждалась политграмота и каким испытаниям подвергались желающие поступить в высшие школы. Детей интеллигенции вообще не принимали в вузы, а для рабочих были созданы рабфаки. И тем не менее в университетских городах возникали кружки самообразования и для тех, кто учился в университете; петербургские профессора А. И. Введенский и С. И. Поварнин читали лекции на дому, вели занятия по логике, а А. Ф. Лосев издавал свои философские работы за собственный счет.

Русская интеллигенция вступила в эпоху Красного Октября закаленная в своем сопротивлении царскому правительству. Не один только А. А. Мейер собирал вокруг себя интеллигенцию, используя свой опыт объединения, полученный еще в ссылках и тюрьмах при царском правительстве.

Два парохода понадобились осенью 1922 года («Пруссия» и «Бургомистр Хаген»), чтобы вывезти из России только ту часть интелли-

генции, против которой не могли быть применены обычные меры ввиду ее общеевропейской известности.

Можно было бы привести пример сотен и тысяч ученых, художников, музыкантов, которые сохраняли свою духовную самостоятельность или даже активно сопротивлялись Идеологическому террору — в исторической науке, литературоведении, в биологии, философии, лингвистике и т. д.

За спинами главарей различного рода разоблачительных кампаний стояли толпы полузнаек, полуинтеллигентов, которые осуществляли террор, прихватывали себе ученые степени и академические звания на этом выгодном для них деле. Смею утверждать, что они не были интеллигентами в старинном смысле этого слова. Нет ничего опаснее полузнайства. Полузнайки уверены, что они знают все или по крайней мере самое важное, и действуют нагло и бескомпромиссно. Сколько людей были выброшены этими полузнайками на улицу! Остальным приходилось подкармливать не только А. А. Ахматову, но и Б. М. Эйхенбаума, Д. Е. Максимова, В. Л. Комаровича, даже и академика Л. А. Орбели — пока ему не дали отдельную лабораторию. Академик И. Ю. Крачковский из собственных средств платил, заработную плату своим сотрудникам, когда занятия древними восточными языками были объявлены реакционными.

Ну, а кто были первыми русскими интеллигентами? Если бы Владимир Мономах не писал свое «Поучение» преимущественно для князей, то совестливость его и знание пяти языков могли бы стать основанием для причисления его к первым русским интеллигентам. Но поведение его не всегда соответствовало вечным и всеобщим правилам морали. Совесть его была ограничена княжескими заботами.

В сущности, первым интеллигентом на Руси был в конце XV — начале XVI века Максим Грек — человек итальянской и греческой образованности, до своего монашества носивший имя Михаила Триволиса и принадлежавший к ученому кругу Альда Мануция. В России он подвергался гонениям, находился в заключении и был причислен к лику преподобных только после своей смерти. Своею жизнью на Руси он прочертив как бы путь многих и многих интеллигентов.

Князь Андрей Курбский был бы интеллигентом, если бы он, будучи военачальником, не «отъехал» от Ивана Грозного. Как князь он имел право выбирать своего сюзерена, но как воин, командующий войсками, он бежал не по совести.

Не было на Руси подлинных интеллигентов и в XVII веке. Были люди образованные и по европейским меркам. Но высокой русской интеллигенции нового времени в Древней Руси еще не было.

Бессмысленно задаваться вопросом — была ли культура Руси до Петра «отсталой» или не отсталой, высокой или невысокой. Нелепо сравнивать культуры «по росту» — кто выше, а кто ниже.

Русь, создавшая замечательное зодчество (к тому же чрезвычайно разнообразное по своим стилевым особенностям), высокую хоровую музыку, красивейшую церковную обрядность, сохранившую ценнейшие реликты религиозной древности, прославленные фрески и иконы, но не знавшая университетской науки, представляла собой просто особый тип культуры с высокой религиозной и художественной практикой.

Неправильно думать, что интеллигенция появилась непосредственно после перехода России на позиции западноевропейской (европейской она была всегда) культуры.

При Петре не было интеллигенции. Для ее образования нужно было соединение университетских знаний со свободным мышлением и свободным мировоззренческим поведением.

Петр опасался появления независимых людей. Он как бы предчувствовал их опасность для государства, он избегал встреч с западноевропейскими мыслителями. Во время своих поездок и пребывания в Западной Европе его интересовали прежде всего «профессионалы»: государственные деятели, военные, строители, моряки и рабочий люд — шкиперы, плотники, корабельщики, то есть все те, кто мог осуществлять его идеи, а не создавать их. Поэтому, может быть, у Петра лучше всего отношения складывались с архитекторами среднего таланта и не сложились они с Леблоном, предложившим свой план строительства Петербурга. Может быть, Петр был и прав. Изучая его указания, сопровождавшиеся иногда мелкими набросками, нельзя не удивляться самостоятельности его градостроительной концепции. Среди талантливых и энергичных практиков Петр чувствовал себя свободнее, чем среди теоретиков и мыслителей.

Европа торжествовала при Петре в России потому, что в какой-то мере Петру удалось восстановить тот путь «из Варяг в Греки» и построить у его начала Петербург, который был прерван в России татаро-монгольским игом. Именно это иго установило непроходимую стену с Западом, но не установило прочных культурных связей с Вос-

током, хотя русский государь принял под свой скипетр на равных основаниях Казанское и Астраханское царства, признав их князей и вельмож.

Петр восстановил связи с Европой, но попутно лишил ее земских соборов, упразднил патриаршество и еще более закрепостил крестьян. Для России всегда была основной проблема Севера и Юга, а не Запада и Востока, даже в ее Балканских, Кавказских или Туркестанских войнах. Защита христианства была для России и защитой европейских принципов культуры: личностной, персонифицированной, интеллектуально свободной. Поэтому-то русская интеллигенция с таким восторгом воспринимала освобождение христианских народов на Балканах и сама подвергалась гонениям за эти же самые европейские принципы.

Первые настоящие, типично русские интеллигенты появились в конце XVIII — начале XIX века: Сумароков, Новиков, Радищев, Карамзин. К ним нельзя отнести даже Державина — слишком он зависел от власти. Пушкин несомненный интеллигент. Он не получал золотых табакерок и хотя жил в основном от гонораров, но в своем творчестве не зависел от них. Он шел свободной дорогой и «жил один».

Как некое духовное сообщество интеллигенция заявила о себе 14 декабря 1825 года на площади Петровой. Восстание декабристов знаменовало собой появление большого числа духовно свободных людей. Декабристы выступили против своих сословных интересов и интересов профессиональных (военных в том числе). Они действовали по велению совести, а их «тайные союзы» не Обязывали их следовать какой-то «партийной линии».

В то же время терроризм, зародившийся в России, и «профессиональные революционеры», все эти Ткачевы и Нечаевы (а может быть, и Чернышевские?), были глубоко антиинтеллигентскими личностями. Не интеллигенты были и те, кто становился на колени перед «народом» или «рабочим классом», не принадлежа ни к тому, ни к другому. Напротив, сам рабочий, обладая достаточно высоким профессиональным и непрофессиональным кругозором и природной совестливостью (а таких было немало до той поры, пока именем «рабочего класса» не стали твориться преступления), мог приближаться к тому, что мы называем общей интеллигентностью.

Но вернемся к нашему времени. Усиленная духовная активность интеллигенции пришлась на первое десятилетие советской власти. Именно в это десятилетие репрессии были в первую очередь направлены против интеллигенции. В последующие тридцатые годы репрессии были не только против интеллигенции (против нее они были всегда), но и против крестьянства, ибо крестьянство, которое сейчас принято называть «безграмотным», обладало своей тысячелетней культурой. Духовенство, городское и сельское, отдельные представители которого еще до революции проявляли себя как интеллигенты (отец Павел Флоренский), снова выделило из своей среды ряд замечательных представителей интеллигенции (Сергий Булгаков, Викторин Добронравов, Александр Ельчанинов и другие).

Итак, большинство русской интеллигенции не запятнало себя отступничеством. Я мог бы назвать десятки имен людей, которые честно прожили свою жизнь и не нуждаются в оправдании себя тем, что «мы так верили», «мы так считали», «такое было время», «все так делали», «мы тогда еще не понимали», «мы были под наркозом»и пр. Эти люди исключают себя из числа интеллигентных, обязанностью которых всегда было и остается: знать, понимать, сопротивляться, сохранять свою духовную самостоятельность и не участвовать во лжи. Не буду приводить фамилии всех тех самозваных интеллигентов, участие которых в различного рода кампаниях и проработках с самого начала не было случайностью. Их было много, но винить из-за них всю русскую интеллигенцию, против которой все семьдесят лет были направлены репрессии, никак нельзя. К тому же, не было бы старой интеллигенции, не было бы и диссидентов помоложе. Интеллигенция все это время была главным врагом советской власти, так как была независима.

Годы борьбы государства с интеллигенцией были одновременно годами, когда в официальном языке исчезли понятия чести, совести, человеческого достоинства, верности своим принципам, правдивости, беспристрастности, порядочности, благородства. Репутация человека была подменена характеристиками «треугольников», в которых все эти понятия и представления начисто отсутствовали, а понятие же интеллигентности было сведено к понятию профессии умственного труда. Неуважение к интеллигенции — это и нынче неуважение к памяти тысяч и тысяч людей, которые мужественно вели себя на допросах и под пытками, остававшихся честными в лагерях и ссылках, во время гонений на те или иные направления в науке.

В будущем, когда станут публиковаться отдельные дела ЧК, ОГПУ или КГБ, опять-таки следует иметь в виду; что в протоколы следствий

заносились только те материалы, которые подтверждали заранее составленную следователем версию. Бесследно исчезали из дел те, кто «помог следствию» или давал предварительные материалы для ареста — агентурные данные. Из дел исчезли все проявления мужества подследственных. Арестованных не освобождали: «Органы зря не берут!». Эта мысль укреплялась с годами все сильнее. Поэтому и нынче публиковать «дела» следует только с комментариями — на научной основе.

Интересно, как выслушивали интеллигентные люди свои приговоры. Позволю себе привести и еще некоторые воспоминания. Это было в 1928 году, примерно в начале октября. Нас всех по делу студенческого кружка «Космическая Академия наук» и Братство Серафима Саровского вызвали к начальнику тюрьмы (ДПЗ — Дом предварительного заключения на Шпалерной улице в Ленинграде). Начальник с важным и крайне мрачным видом сидел насупившись, а мы все стояли. Впереди стоял Игорь Евгеньевич Аничков, получивший воспитание за границей и бывший типичным представителем старой русской интеллигенции. Загробным голосом начальник объявил: «Выслушайте приговор». Отлично помню, что слово «приговор» он произнес с правильным ударением на последнем слоге. Затем медленно и важно он стал читать этот самый приговор неизвестно чей, ибо суда не было. Все это время Игорь Евгеньевич стоял со скучающим видом. Едва начальник закончил чтение, Игорь Евгеньевич небрежно спросил: «Это все? Мы можем идти?». И не дожидаясь ответа, двинулся к выходу. Мы все тронулись за ним мимо растерявшихся конвоиров. Это было великолепно.

Черта, определявшая характер русской интеллигенции,— это отвращение к деспотизму, воспитала в ней стойкость и чувство собственного достоинства.

Ну, а что же: интеллигенция — это западное явление или восточное? Ответ на этот вопрос лежит в том, признаем ли мы Россию Западом или Востоком. Один из главных столпов интеллигентности — характер образованности. Для русской интеллигентности образованность была всегда чисто западного типа.

Если Россия — это Восток или даже Евразия, то западноевропейский характер ее образованности позволяет легко оторвать интеллигенцию от народа, оправдать в известной мере отрицательное отношение к ней господствовавшего в России слоя полуинтеллигенции, полуобразованцев и образованцев. И не поэтому ли, не из желания ли оторвать одно от другого, Евразийство за последние годы приобретает у нас мракобесный, черный характер?

На самом же деле Россия — это никакая не Евразия. Если смотреть на Россию с Запада, то она, конечно, лежит между Западом и Востоком. Но это чисто географическая точка зрения, я бы даже сказал — «картографическая». Ибо Запад от Востока отделяет разность культур, а не условная граница, проведенная по карте. Россия — несомненная Европа по религии и культуре. При этом в культуре ее не найти резких различий между западным Петербургом и восточным Владивостоком.

Россия по своей культуре отличается от стран Запада не больше, чем все они различаются между собой: Англия от Франции или Голландия от Швейцарии. В Европе много культур. Главная связующая среда России с Западом — это, конечно, интеллигенция, хотя и не одна она. Для России проблема «Восток — Запад» играет меньшую роль, чем связи «Юг — Север». На это, кажется, никто не обращал особого внимания, но это именно так. Взгляните все на ту же карту Европы, в частности — Восточной Европы. Заметьте: основными путями сообщения в течение долгого времени были реки, в основном текущие по меридиональным направлениям: с севера на юг или с юга на север.

Они связывают между собой бассейны Балтийского и Черного морей в конечном счете со Средиземноморьем. Путь «из Варяг в Греки» (я пишу их с большой буквы, так как Варяги и Греки — это не народы, а страны) был главным торговым путем, путем и военным и распространения культуры.

Автор «Повести временных лет» XI века именно так и описывает географические пределы Руси, начиная с водораздела, «Оковского леса», и по направлению рек, берущих там свое начало: какие реки текут в какое море. Границ нет — есть направления течения рек. Русь имела два равноправных центра на этих путях — Новгород и Киев. С Севера по этому пути приходили по найму и приглашению варяги. На Севере обосновались Рюриковичи, спустившиеся на Юг к Киеву и осевшие как государственная сила по всему пути от Ладоги до Херсонеса. С Юга из Византии с помощью болгарского посредства пришла духовная культура, европейская религия христианства, связавшая тесными узами Русь с Западной Европой. Если определять

культуру Руси как соединяющую главные культуры Европы X— XII веков, то ее следует определять как Скандовизантию, а не как Евразию. Кочевники Востока и южных степей Руси очень мало внесли в создание Руси, даже когда оседали в пределах русских княжеств в качестве наемной военной силы.

Русские смешивались прежде всего с финно-угорскими народами, вместе с которыми, по легенде, они призывали братьев Рюрика, Синеуса и Трувора. (См. в «Повести временных лет» под 862 годом: «Реша (сказали.— *Д. Л.*) руси, чюдь (будущие эстонцы. — *Д. Л.*), словени и кривичи и весь (вепсы, финно-угорское племя. — *Д. Л.*): «Земля наша велика и обидна, а наряда (государственной организации. — *Д. Л.*) в ней нет. Да пойдете княжить и володети нами»». И далее: «И по тем городом суть находници (пришельцы) варязи, а перьвии насельници в Новегороде словене, в Полотьски коивичи (славянское племя. — *Д. Л.*), в Ростове меря(финно-угорское племя. — *Д. Л.*), в Беле-озере весь, в Муроме мурома (финно-угорское племя. — *Д. Л.*); и теми всеми обладаше Рюрик».)

Характерно, что все восточные сюжеты, которые есть в древней русской литературе, пришли к нам с Юга через греческое посредство или с Запада. Культурные связи с Востоком были крайне ограничены, и только с XVI века появляются восточные мотивы в нашем орнаменте.

Полоцк, будущий центр Белоруссии, тоже возник на речных торговых путях. Все три столицы — Новгород, Киев и Полоцк имели своими храмами храмы Софии — «Премудрости Божьей». Ими промыслительно знаменовалось культурное единство трех восточнославянских народов.

Только жесточайшее татаро-монгольское нашествие, преуменьшать разрушительные последствия которого можно в силу желания во что бы то ни стало связать нас с Востоком, смогло уничтожить это единство Руси, скрепленное храмами Софии — символами мудрости мироустройства в его единстве. Все это вовсе не значит, будто Россия неизменно имела союзников на Западе и противников на Востоке, история этого никак не подтверждает, но ведь и речь идет вовсе не о военных союзах, а об истоках русской национальной культуры.

Истоки эти у России и Востока разные, это так, но это вовсе не отрицает, а скорее обуславливает сегодняшнюю необходимость взаимопонимания и взаимопомощи. Именно в этом, а не в другом каком-то смысле и должна пониматься нынче идея Евразийства. У каждой страны есть свой Восток и свой Запад, свой Юг и свой Север, и то, что для одной страны Восток,— для ее соседей Запад. Мирное же соседство в том и состоит, чтобы этнические границы не становились политическими «границами на замке», чтобы разнообразие никого не ущемляло, но обогащало.

«Когда враг не сдается, его уничтожают!» — сказал Горький. Однажды это высказывание стало предсказанием — это факт, однако неужели же оно действует и по наше время? Ведь и в наше время одна национальная интеллигенция изничтожает другую, в иных случаях — с оружием в руках. И в наше время интеллигенция подвергается осмеянию и уничтожению, и с чьей же стороны? Со стороны другой части интеллигенции, а если так, это значит, что та, «другая», часть необоснованно присвоила себе само определение «интеллигенция».

Дискуссии, разное видение мира и его будущего, конечно же, свойственны интеллигенции, но взаимное уничтожение привнесено в ее среду тем же Горьким, теми же полузнайками и «образованцами», не говоря уж о ЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. Так неужели и нынче всю тяжесть бремени, все исторические задачи, возложенные на интеллигенцию, она может решить только путем бесконечных распрей и взаимного озлобления, выводящим ее за пределы интеллигентности, в то время как вся история культуры, равно как и совсем недавний наш практический опыт, подсказывает нам совершенно иной, противоположный путь? И неужели мы станем по-прежнему, «по-большевистски», недооценивать интеллигенцию и ее роль в жизни наших народов?

Я писал положительные отзывы на рукописи талантливейшего историка-фантаста евразийца Л. Н. Гумилева, писал предисловия к его книгам, помогал в защите диссертации. Но все это не потому, что соглашался с ним, а для того, чтобы его печатали. Он (да и я тоже) был не в чести, но со мной, по крайней мере, считались, вот я и полагал своим долгом ему помочь не потому, что был с ним согласен, а чтобы он имел возможность высказать свою точку зрения, скреплявшую культурно разные народы нашей страны.

Новый мир. 1993. № 2. Стр. 3—9.

Н. О. Лосский

Я есть сверхпространственный и сверхвременный субстанциальный деятель, абсолютно индивидуальный согласно своей нормативной идее (т. е. согласно своему индивидуальному образу Божию), обладающий сверхкачественною творческою силою и всею совокупностью отвлеченного логоса; он свободно творит свои проявления, созидает в союзе с другими деятелями свою духовную душевную и телесную жизнь, придавая событиями ее временную или пространственно-временную форму. На основе опыта своей жизни он вырабатывает свой эмпирический характер, который, однако, не остается неизменным. Чем выше ступень развития я, тем более сложным эмпирическим характером обладает оно, состоящее из сочетания множества качеств, т. е. отвлеченно-идеальных типов проявлений.

Как носитель сверхкачественной силы, я стоит выше определенности событий и отвлеченных идей: я есть начало *металогическое*. Опознание такого начала есть дело мистической интуиции. Возможны разные степени глубины опознания субстанциальности своего я. Чаще всего встречается полное неумение усмотреть свою субстанциальность. Юм считает я «связкою различных перцепций», Б. Рассел считает понятие субъекта логическою фикцией, введенною ради лингвистического удобства, в силу требований грамматики. Первый проблеск знания о субстанциальности я достигается путем интеллектуальной интуиции и состоит в усмотрении второстепенного признака субстанции, именно того, что она есть *носитель* множества событий и качеств, точка объединения их. Мыслитель, усмотревший этот аспект субстанциальности, не находит в субстанции, за вычетом качеств и событий, никакого особенного содержания, видит ее только как бессодержательную «точку», которой «принадлежат» события и качества. Поэтому различие между многими субстанциями для него заключается только в различии комбинаций отвлеченно-идеальных эмпирических качеств и событий, носимых ими. Подлинно индивидуальное, стоящее выше, чем различные сочетания не индивидуальных качеств, не усматривается ими. Кант, поскольку он разрабатывает *научное* мировоззрение, не усматривает даже и такой онтологической точки: я у него есть трансцендентальное единство апперцепции, именно единство правил сочетания событий в единое целое сознания.

Чтобы проникнуть глубже в субстанциальное содержание я, необходима не только интеллектуальная, но еще и мистическая интуиция: она открывает сверхкачественную творческую силу я, ставящую я выше и обусловливающую свободу его; она открывает значительность я, именно потенцию бесконечного множества определенных содержаний, связанную с индивидуальным призванием творить их сообразно нормативной идее данного я: в этом мистическом созерцании я, даже и за вычетом его эмпирических качеств и проявлений во времени, открывается как конкретное индивидуальное существо.

Для этой интуиции необходима хотя бы некоторая ступень очищения души, по крайней мере настойчивое усилие выйти из ограниченности психо-материального царства, приобщиться к Божественному миру и через связь с ним идти к восстановлению *целости* духа. В самом деле, своеобразие каждого я заключается не в его изолированном бытии, а в его индивидуальном *целостном* приятии всего мира с Богом во главе и призвании к своеобразному аспекту соборного творчества. Пребывание я не в Царстве Божием, а в нашем психо-материальном царстве есть следствие себялюбия, т. е. стремлений и действий, несовместимых со стремлениями других существ и потому не пригодных для *соборного* творчества. Следствием такой деятельности является нарушение *целости* мира и даже целости душевной жизни самого себялюбивого деятеля: он сам является носителем несовместимых стремлений и потому никогда не может быть вполне удовлетворен своею деятельностью. Дисгармонии его эмпирического характера необходимо ведут также к еще большим нарушениям целости в его организме, который, состоя из множества различных субстанциальных деятелей, вступающих в борьбу друг с другом, часто оказывается стоящим на границе полного реального распада и вынуждает своего хозяина еще в большей степени то к одному, то к другому виду односторонности, исключительности, обеднения жизни и *подчинения* низшим стремлениям. Такое состояние естественно сопутствуется сосредоточением внимания на отдельных разрозненных переживаниях, страстях, интересах, и видение субстанциальности своего я утрачивается. Флоренский говорит: «Без любви,— а для любви нужна прежде всего любовь Божия,— без любви личность рассыпается в дробность психологических элементов и моментов. Любовь Божия — связь личности». «Весь организм — как телесный, так и душевный — из целостного и стройного орудия, из органа личности превращается в случай-

ную колонию, в сброд не соответствующих друг другу и самодействующих механизмов. Одним словом, *все* оказывается свободным во мне и вне меня,— все, кроме меня самого». «И если современная психология все твердит, что она не знает души как субстанции, то это только весьма скверно выставляет нравственное состояние самих психологов,— в маске своей, очевидно, являющихся «потерянными мужчинами». Тогда, действительно, не «я делаю», а «со мною делается»; не «я живу», а «со мною происходит».

Невидение субстанциальности я и вообще глубинного бытия, обусловленное типично человеческим сосредоточением на личном самосохранении и благополучии, ведет к материализму или позитивизму с их детским, сравнительно невинным отрицанием мистики. Гораздо опаснее путь того эгоцентризма, который увлекается целями честолюбия, славолюбия, воли к власти, сверхчеловеческой гордыни. Средством для удовлетворения этих страстей служит развитие в себе высоких способностей и грандиозной деятельности социального реформаторства, художественного или научного творчества и т. п. По внешней видимости эта деятельность кажется проникнутой чистою любовью к абсолютным ценностям, но в действительности, исходя из эгоистических побуждений, она представляет собою фальсификацию добра, порчу великих положительных ценностей (напр., искания социальной справедливости) примесью к ним зла. Себялюбивая основа такой деятельности обнаруживается в неспособности субъекта к *соборному* творчеству, в открытой или чаще глубоко затаенной в подсознании ненависти к Богу, источнику подлинного чистого добра. Такой высокоодаренный субъект способен если не увидеть глубинное бытие, то догадаться о несомненности существования его, но только для цели возвеличения себя: он способен к мистике пантеизма, имеющего дьявольский уклон, возводящего *свое* я на степень существа, равного Богу. Это самозванство приводит к той или иной форме богоборчества. Одну из них художественно обрисовал Вл. Соловьев в «Повести об Антихристе» (в «Трех разговорах»).

Мистическая интуиция открывает не только такие легко выразимые в понятиях и доступные интеллектуальной интуиции аспекты я, как сверхпространственность, сверхвременность, принадлежность ему, как носителю, качеств и событий; согласно сказанному выше, она ведет к усмотрению той, стоящей выше ограниченных определенных качеств силы его, которая делает его способным к свободе и творчеству; мало того, она ведет к усмотрению индивидуального своеобразия я. Здесь мы дошли до того аспекта бытия, который невыразим в понятиях и в каждом данном случае может быть только обозначен именем собственным.

Субстанциальные деятели низших ступеней развития, электроны, атомы и т. п. не могут быть опознаны в их индивидуальной сущности, вероятно, ни одним существом психо-материального царства. В отношении к существам, более близким к человеку и, напр., связанным с его профессиональною деятельностью, часто достигается знание, которое может показаться знанием индивидуальности: так, пастух знает каждую овцу в стаде, садовник — всякую яблоню в саду. Однако в этих случаях мы имеем дело с виртуозно развитым знанием низших степеней общности (такая-то овца отличается от всех других тем, что у нее шерсть несколько длиннее, такая-то овца прихрамывает и т. п.), а вовсе не с знанием индивидуальности единичной вещи. Большинство имен собственных (городов, рек, стран, животных, даже людей) применяется нами на основании только такого знания низшей степени общности.

Если строго отличить знание низшей степени общности от знания «этого индивидуума», как такового, то окажется, что знание индивидуальности единичной вещи есть явление чрезвычайно редкое. Вместо того чтобы соглашаться с номиналистами, которые утверждают, будто общих идей никто в своем сознании не наблюдает и будто познавательная деятельность начинается со знания индивидуальностей, мы скорее поняли бы того, кто стал бы утверждать, что индивидуальное совсем непознаваемо и что все знание складывается только из общих понятий и представлений.

Только в отношении к ближайшим нам любимым личностям, напр. родным, друзьям, нации, к которой мы принадлежим или которую любим, достигается подлинное приобщение к их индивидуальности и подлинное право обозначать их именем собственным. Но, конечно, попытка определить индивидуальные черты, напр. какого-либо народа, дает только бледные схемы (вспомним хотя бы всевозможные рассуждения об «ame slave» (славянской душе.— *Ред.*), только коллекции отвлеченных понятий, бесконечно далеких от той своеобразной целости, которая содержит в себе бесчисленное множество отвлеченных аспектов, но неразложима на них сполна и не исчерпывается ими. Только в художественном восприятии невыразимом словами, можно

бывает уловить аромат индивидуальности лиц в его поступках, физиономии, речи и также художественное созерцание дает высокое эстетическое наслаждение.

Полное проникновение в глубины какого-либо индивидуума было бы сердцеведением, которое доступно только Богу. Святые обыкновенно обладают даром глубокого проникновения в чужую душевную жизнь и способность ясновидения. Это та черта их, которая обозначается термином *прозорливость*...

Святой прозорливец видит темные закоулки души человека, но он предпочитает то состояние соединения души с Богом, при котором мир открывается ему в аспекте добра и красоты, при этом он освобождается по словам св. Иоанна Креста, от «нескромного заглядывания в чужую душу». Это не значит, что такой святой, удалившись от зла, наслаждается своим прекраснодушным созерцанием красоты Бога и мира и утрачивает способность руководить людей к добру. У Бога есть много способов сделать святого орудием борьбы со злом; так, напр., руководясь откровением, полученным в бодрственном состоянии или во сне, святой может давать советы и указания без конкретного видения зла и бедствий человеческой жизни.

Получая множество писем от лиц, нуждающихся в советах и помощи, о. Серафим часто давал ответ на них, не распечатывая и не читая их (стр. 55). Св. Тереза получала иногда во сне откровения о душевном состоянии окружавших ее лиц и о том, как наставить их на правильный путь.

Данные чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции глубоко отличаются друг от друга: тем не менее они все суть различные аспекты единого осмысленного космоса.

Богат и разнообразен мир в своем положительном содержании. Бог дал нам великие способности для творческого достижения полноты жизни и окружил нас могущественными средствами борьбы со злом. Если тем не менее мы пребываем в царстве обедненного содержанием бытия, обреченные на лишения или скуку, то это потому, что мы сами упорно отворачиваемся от источника всякого добра, истины и красоты — Бога. <...>

«Человеческое я как предмет мистической интуиции» // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. Стр. 283—288.

В. Н. Лосский

Наше представление о человеческой личности как о чем-то «личностном», делающем из каждого человеческого индивида существо «уникальное», совершенно ни с кем не сравнимое и к другим индивидуальностям не сводимое, дало нам именно христианское богословие. Философия древнего мира знала только человеческие индивиды. Человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. «Личное» может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или даже передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим: «Это — Моцарт» или «это — Рембрандт», то каждый раз оказываемся в той «сфере личного», которой нигде не найти эквивалента. Однако «человеческие личности или ипостаси разъединены и, по учению святого Иоанна Дамаскина, не существуют одна в другой»; тогда как «в Святой Троице наоборот ... Ипостаси находятся одна в другой». Дело личностей человеческих различно, дело же Лиц Божественных не различно, ибо «Три», имея одну природу, имеют и одну волю, одну силу, одно действие.

Совершенство человека заключается не в том, что уподобляет его совокупности тварного, а в том, что отличает его от космоса и уподобляет Творцу... Человек был создан по образу и подобию Божию...

Сотворенный по образу Божию, человек является существом личностным. Он — личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу.

То, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его «им самим» — неопределимо, потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности, всегда единственной, несравнимой и «бесподобной». Человек, определяемый своей природой, действующий в силу своих природных свойств, в силу своего «характера» — наименее «личен». Он утверждает себя как индивид, как собственник собственной своей природы, которую он противополагает природам других как свое «я», — и это и есть смешение личности и природы. Это свойственное падшему человечеству смешение обозначается в аскетической литературе Восточной церкви осо-

бым термином αντοτης, или, по-русски, «самость», причем истинный смысл этого термина слово «эгоизм» не передает...

Человеческая ипостась может самоосуществляться только в отказе от собственной воли, оттого, что нас определяет и порабощает естественной необходимостью. Индивидуальное, самоутверждающееся, в котором личность смешивается с природой и теряет свою истинную свободу, должно быть сокрушено. В этом — основной принцип аскезы: свободный отказ от собственной своей воли, от видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь обрести истинную свободу — свободу личности, которая есть образ божий, свойственный каждому человеку...

Человек представляется в двух аспектах: как индивидуальная природа он становится частью целого, одним из составных элементов вселенной, но как личность — он отнюдь не «часть»; он сам все в себе содержит. Природа есть содержание личности, личность есть существование природы. Личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы, не может в полноте себя осуществлять — она оскудевает.

Как Образ Божий, человек — существо личностное, стоящее перед Богом. Бог обращается к нему как к личности, и человек ему отвечает. Святой Василий Великий говорит, что человек есть тварь, получившая повеление стать богом. Но это повеление, обращенное к человеческой свободе, не есть принуждение. Как существо личностное, человек может принять или отвергнуть волю Божию. Он остается личностью даже тогда, когда далеко уходит от Бога, даже тогда, когда становится по природе своей Ему не подобным: это означает, что образ Божий неразрушим в человеке...

Таким образом, выбирает ли человек добро или зло, становится Богу подобным или неподобным, он свободно обладает своей природой, потому что он — Личность, сотворенная по образу Божию. Однако поскольку личность неотделима от существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее «неподобие» ограничивает личность, затемняет «образ Божий». Действительно, если свобода принадлежит нам, поскольку мы личностны, то воля, по которой мы действуем, есть свойство природы. Природа хочет и действует, личность — выбирает; она принимает или отвергает то, что хочет природа. Впрочем... эта «свобода выбора» сама уже есть несовершенство, ограничение истинной свободы: совершенная природа не нуждается в выборе, ибо она знает добро естественным образом; ее свобода обоснована этим знанием. Наш свободный выбор говорит о несовершенстве падшей человеческой природы, о потере подобия Божьего. Затемненная грехом, не знающая больше истинного добра, природа эта устремляется чаще всего к тому, что «противоприродно», и человеческая личность всегда находится перед необходимостью выбора; она идет вперед ощупью. Мы называем эту нерешительность в восхождении к добру «свободой воли»... Познавая и желая по своей несовершенной природе, личность практически слепа и бессильна; она больше не умеет выбирать и слишком часто уступает побуждениям природы, ставшей рабой греха. Таким образом, то, что в нас сообразно Богу, втягивается в бездну, оставаясь в то же время свободным в своем выборе, свободным снова обратиться к Богу...

Человек согрешил свободно. В чем же состоял первородный грех? Святые отцы различают несколько моментов в этом самоопределении свободной воли, разобщившей человека с Богом. Момент нравственный, а значит — и личный, заключается ...в непослушании, в нарушении Божественного порядка. Если бы человек принял заповедь в духе сыновней любви, он ответил бы на Божественное повеление полным самоотречением; он добровольно отказался бы не только от запретных плодов, но и от всякого внешнего предмета, чтобы жить только Богом, чтобы устремляться только к единению с Ним. Божественная заповедь указывала воле человеческой путь, по которому ей надлежало следовать, чтобы достичь обожения — путь отрешения от всего; что не есть Бог. Воля человеческая избрала путь противоположный; отделившись от Бога, она подчинилась власти дьявола. Святой Григорий Нисский и святой Максим Исповедник обращают особое внимание на физическую сторону греха: вместо того, чтобы следовать своей естественной расположенности к Богу, человеческий ум обратился к миру; вместо того, чтобы одухотворять тело, он сам отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился материальному. Святой Симеон Новый Богослов видит постепенное развитие греха в том, что человек, вместо того, чтобы раскаяться, пытался оправдать себя перед Богом; Адам слагает всю ответственность на Еву — «жена, которую Ты мне дал», — делая таким образом Бога первопричиною своего падения. Ева обвиняет змия. Отказываясь признать происхождение зла единственно в своей свободной воле, люди отказываются от возможности освободиться от зла, подчиняют свою свободу внешней необходимости...

Падение человеческой природы является непосредственным следствием свободного самоопределения человека, который добровольно захотел повергнуть себя в это состояние. Противоестественное состояние должно было привести к распадению человеческого естества, завершающемуся смертью, как конечной стадией распадения извращенной природы, отпавшей от Бога. В этой извращенной природе нет больше места для нетварной благодати; в ней, говорит святой Григорий Нисский, ум, вместо того, чтобы отражать Бога, как опрокинутое зеркало принимает в себя образ бесформенной материи, и страсти потрясают первоначальное иерархическое строение человеческого существа...

Бесконечное расстояние между тварным и нетварным, естественное разделение между человеком и Богом, которое, тем не менее, должно быть преодолено обожением, становится для человека непреодолимой бездной после его самоопределения в новом, граничащем с небытием, состоянии — состоянии греха и смерти. Чтобы теперь прийти к соединению с Богом, к которому призвана тварь, нужно будет преодолевать тройную преграду: смерть, грех и природу.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. Стр. 43—44, 87—103.

* * *

Святой Григорий Нисский, которому в этом вопросе следует святой Максим Исповедник, отвергает якобы неизбежную связь между разделением на два пола и грехопадением. Святой Григорий говорит, что Бог дал пол в предвидении возможности — но именно только возможности — греха, чтобы сохранить человечество после грехопадения. Половая поляризация давала человеческой природе известную защиту, не налагая на нее никакого принуждения; так дают спасательный круг путешествующему по водам, отчего он вовсе не обязан бросаться за борт. Эта возможность становится актуальной лишь с того момента, когда в результате греха, который сам по себе не имеет ничего общего с полом, человеческая природа пала и закрылась для благодати. Только в этом падшем состоянии, когда расплатой за грех становится смерть, возможное становится необходимым. Здесь вступает в силу идущее от Филона толкование «кожаных риз», которыми Бог одел человека после грехопадения: «ризы» — это нынешняя наша природа, наше грубое биологическое состояние, столь отличное от прозрачной райской телесности. Образуется некий новый космос, который защищается от конечности полом, и так устанавливается закон рождений и смертей. В этом контексте пол есть не причина смертности, но как бы относительное ее противоядие.

Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. Стр. 246—247.

М. К. Мамардашвили

ФИЛОСОФИЯ И ЛИЧНОСТЬ

Я не знаю, ответит ли мое выступление на ваши, психологов, ожидания и совпадает ли оно с какими-нибудь главными направлениями вашей работы, вероятно, даже лучше, если не совпадает, а будет каким-то взглядом со стороны. Оно, может быть, вызовет в вашей голове какие-нибудь ассоциации, которые могут оказаться полезными и над которыми я, слава Богу, не буду иметь контроля, и поэтому они смогут оказаться плодотворными.

Тема моего сообщения — «Философия и личность». Я прошу с самого начала понять меня правильно: замысел выступления не состоит в том, чтобы излагать какую-нибудь философскую теорию личности. Я вообще сомневаюсь, что такая есть и что такая возможна. Я лишь хочу высказать какие-то соображения о связи этих двух вещей, каждая из которых не ясна, и поскольку мне чудится, что есть какое-то особое, близкое отношение между личностью и философией, и что-то выделяющее это отношение из всех возможных отношений, как философии с чем-то другим: с наукой, например, с миром, так и личности с чем-то другим, скажем, с индивидом, с процессами обучения человека и т. д. Есть что-то близкое, что одновременно из совокупности других проблем выделяет и то, и другое. И вот я, вращаясь в рамках интуитивного представления и о том, и о другом, и не претендуя ни на какие определения отдельно личности или философии, пытаюсь просто эксплицировать нашу интуицию, которая есть у всех нас. Мы иногда не обращаем на нее внимания, хотя на уровне обычного словоупотребления довольно точно применяем термины и понятия, скажем, когда мы говорим на уровне интуиции о ком-то, что это — личность: большая, маленькая, — совсем не в этом смысле, я имею в виду, когда мы поступок называем личностным, именно *этот* поступок называем и к

нему прилагаем *это* слово, а не другое; и на это есть какие-то основания в нашей интуиции, в нашем обыденном словоупотреблении.

Точно так же есть какие-то основания, по которым нам и хочется, и колется зачислять философию в науки. Мы знаем, что философия — это теория, это работа с понятиями, т. е. определенный вид интеллектуальной теоретической деятельности. И тем не менее, когда кто-нибудь говорит нам, что философия — это наука, мы как-то невольно вздрагиваем. Вот почему вздрагиваем? В чем здесь дело? Та общая связка одного и другого, связка, которая вместе выделяет в особую, взаимосвязанную проблему философию и личность, она, эта связка, лежит в одном очень интересном обстоятельстве самой человеческой жизни, сознательной жизни, и в самом феномене, который мы, тоже интуитивно, называем «человек», выделяя его в какой-то специфический облик, без каких-либо определений (я специально такие слова и употребляю), выступающий на фоне Вселенной, космоса, на фоне существ, которые составляют Вселенную. Что-то в нем есть и особенное, выделяющее его, и таинственное, очевидно. Во всяком случае, самые большие проблемы, перед которыми стоит человек — это те загадки, которые он *сам-собой-себе-задан...* То есть самой большой проблемой для человека является, конечно, — человек: ничто и никто не может ему так напакостить, в смысле затруднить ему мысль, как он же сам себе. Но это не случайно. Это связано не с тем, что человеческие глубины непознаваемы, что это тайна и мрак, а, очевидно, с тем, что человек есть такое существо, которое вообще существует, только задавая вопросы.

В философии уже давно есть традиция выделения особой категории вопросов, которые называются иногда символами, иногда просто вопросами, требуют особой, специальной техники их формулирования и обработки и которые — суть вопросы, не имеющие ответа в том смысле, что они и не требуют такого ответа, их смысл и функция состоят в том, чтобы быть заданными, т. е. философия показывала, что есть некоторое существо, факт конституирования и бытийствования которого *проявляется* вопросом. Ну, скажем, в экзистенциальной философии особенность человеческого существования была давно выявлена и определена так: в составе бытия человеческое существо есть такое существо, которое задает вопрос о своем бытии. И это отличает его от всех других. Я чисто произвольно цитирую просто для того, чтобы создать ассоциативное слежение за мыслью, и не хочу никаких определений, каких-нибудь окончательных формулировок, и тем более, не хочу, упаси меня Бог, дискуссии по этому вопросу. В чем дело? Чтобы пробудить ассоциации, я скажу вам о таком понятии, которое существует в философии, понятии, скажем, «Я». В смысле интеллектуальной техники введения этого понятия и обращении с ним оно равнозначно другому философскому понятию, а именно, понятию Бога или божественного интеллекта. От второго понятия прошу мысленно, в голове, отвлечь всякие религиозные ассоциации, потому что я говорю о философском понятии, а не о понятии теологии. В чем сходство этих понятий? В свое время Декарт на материале как понятия Я, так и понятия Бога показывал, что, собственно говоря, само это понятие не имеет предмета, а есть проявление действия в человеке какого-то существования. Отсюда и формулировка: «Я мыслю, следовательно, существую». То есть, нам не нужно искать такое Я, как эмпирический предмет наряду с другими предметами, как мы могли бы увидеть звезды наряду с другими звездами или планетами, столы рядом со стульями, т. е. выполняли бы основные правила научной процедуры, состоящей в том, что для всякого, даже самого абстрактного понятия, должна существовать какая-то процедура, подставляющая под него какой-то объект, на который мы могли бы указать другими средствами, а именно - эмпирическими средствами наблюдения и опыта. Это так называемые предметные понятия. Но есть понятия, которые *не имеют* предмета и не для этого создаются. Это — *символы*. Таким символом является, например, понятие Я. И когда в философии говорят о Я, или о личности Я, если угодно, то имеется в виду не наше эмпирическое, психологическое Я, которое существовало бы реально и натурально, а некая конструкция, являющаяся сама продуктом некоторого усилия, и существующая лишь благодаря поддерживающему усилию существа, думающего о Я, т. е. имеющего это понятие. То есть сам предмет создается актом мышления о нем, и вне этого акта не существует. В этом смысле он тогда является проявлением существования: Я мыслю, следовательно, существую. Также точно онтологическое доказательство бытия Бога у Декарта сводится к этой мысли, что нет такого предмета, и сама мысль о нем, о Боге, которая ниоткуда невыводима, не может быть рассмотрена как продукт воздействия на нас каких-то эмпирических обстоятельств, которые содержали бы и передавали нам какую-то мысль об этом существе, а есть проявление нашей приобщенности к существованию некоторого сверхмощного божественно-

го интеллекта (я беру этот момент в рамках теории познания, т. е. рассматриваю его как *квази*религиозный).

Какова особенность этих перечисленных мной символических понятий, которые требуют, я повторяю, особой интеллектуальной техники введения их в состав теории и способов обращения с ними? А то, что эти понятия указывают на некую фундаментальную особенность человеческого феномена, состоящую в том, что человек есть, очевидно, искусственное существо. Как в смысле необходимости создания им органов своей жизни, которая не вытекает ни из каких заданных биологических механизмов и не гарантируется никакими природными процессами в своем осуществлении, так и в смысле проблемности существования его в так называемой второй природе или созданной им среде из каких-то особых кентаврических объектов, которые имеют одновременно и свойства объектов, предметов природы, и в то же время природой не создаются, а создаются человеком. Человек создан этой средой, и дело в том, что существование его в *этой* среде — проблематично в том смысле, что эта среда не может существовать, воспроизводиться и продолжать свое существование сама собой. Она должна в *каждый* момент *дополняться* воспроизводством какого-то усилия со стороны человека. Без этого мир умирает.

То есть мы получили две вещи одновременно, мы получили какой-то род бытия, который содержит в себе дыры, скажем так, дырявое бытие, *запрашивающее* какое-то усилие от человека, и без воспроизводства этого усилия не существующее: оно как бы провисает в пустоте и падает, а с другой стороны, мы имеем вот это существо, которое это усилие совершает, как существо *незавершенное*, ни на чем в природе не основанное. Если вы, психологи, вглядитесь в любые способы осуществления специфически человеческих эмоций, целеполагания, реализации каких-то человеческих чувств, мы увидим, что в самих этих механизмах, если угодно не дано, не закодировано никакое осуществление человеком того чувства или состояния, которое мы интуитивно называем специфическим человеческим. Ну, скажем, животное, реализуя свое половое влечение, реализует его согласно переданным и автоматически осуществляющимся механизмам инстинкта, а не распределяет в предметы полового желания формы его осуществления, место его осуществления и т. д.

У человека ничего этого нет. Он (пока условно скажем) все это приобретает. Для того, чтобы мать и сын не были объединены половым желанием, всю многомиллионную историю человечества существует очень сложный и загадочный запрет инцеста — странное, своеобразное культурное учреждение. И смысл его и сложность состоят как раз в том, что оно *понадобилось*.

Человек должен установить определенными способами психологической проработки и развития предметы своих желаний. Они не заданы ему автоматически или машинообразно. Сам факт, скажем, сексуальных отклонений, отрицательно свидетельствует о том обстоятельстве, что нет некоторых механизмов, которые были бы похожи на механизм знания и осуществления посредством знания чего-то, они не предсуществуют какому-то особому человеческому развитию — как онтогенетическому, так и филогенетическому.

И мысль моя состоит в том, что философия, с одной стороны, и личность — с другой, оба эти явления *вытекают* из вот этого основного, описанного мною. А именно, коротко из искусственности и безосновности в природном смысле слова феномена человека. Философия — в каком-то смысле, орган ориентации человека вот в этом пустом и одновременно сложном пространстве, которое, чтобы существовать, требует от человека усилия. На языке философии такое усилие обычно называется трансцендированием. Трансцендированием опыта, существующих порядков, существующих психических механизмов и т. д. Вот некоторое указание на то, что в человеке, помимо того, что мы могли бы описать как натурально существующее, есть еще и некая действующая сила, толкающая его все время к выходу за эти пределы и трансцендированию. Трансцендирование к чему? А ни к чему; поскольку по смыслу символических понятий, которые я перед этим вводил, таких предметов нету. То есть: *есть трансцендирование, но нет трансцендентного*, трансцендентных предметов нет. Кант своей «Критикой чистого разума» на веки вечные установил этот факт, который существовал, конечно, до его установления, — что нет таких трансцендентных *предметов*, в том числе Бога. Есть символы, посредством которых мы обозначаем последствия действия какой-то силы в нас самих.

Поэтому самое содержательное определение свободы (а понятие свободы имеет прямое отношение к личности), — это определение свободы как чего-то такого в нас, что от нас не зависит, что является трансцендированием в том смысле, что оно не имеет никогда никаких конкретных оснований, которые мы могли бы находить в какой-нибудь конкретной, окружающей индивида культуре.

Ну, скажем (я начну с простого), например, честность, добро и тому подобное отличаются от нечестности и зла тем, что последние всегда имеют причины, а первые — *никогда.* Разве какие-нибудь *причины* должны быть для того, чтобы быть честным? Разве существуют какие-нибудь *причины* для того, чтобы быть добрым? И разве мы их ищем, когда интуитивно констатируем добрый или честный поступок? У них нет причин. В случае со злом, с нечестностью мы ищем и находим причины. То есть сами эти понятия нуждаются в указаниях на причины, которые всегда есть. Но какая может быть причина у честности? Да никакой. И эмпирически ее найти нельзя. А вот для нечестности, для зла есть всегда причины, в психологическом и социологическом объяснении они всегда фигурируют, мы всегда объясняем, почему человек поступил зло или трусливо. Но никогда *не пытаемся*, я не говорю, что мы *не можем* объяснить, почему человек поступил добро, я говорю, что мы даже *не пытаемся* это объяснить.

Я фактически хочу сказать, что у нас есть в нашем языке, в нашей психологической развитости совокупность навыков узнавания того, что мы называем *личностным действием.* Личностное действие — это то, для чего не надо указывать никаких причин, что невыводимо из того, как *принято* в данном обществе, невыводимо и совершилось *не потому*, что в данной культуре такой навык и так уговорились считать, поступать, делать. Ведь что мы называем личностным деянием? Что выделяет личностно действующего человека или индивида? А вот то, что для его поведения нет никаких условных оснований. Оно безусловно. Я имею в виду условности, принятые в *данной* морали и праве, а как вы знаете, все системы *морали* по разбросу их географии, культур, времени и пространства весьма разнообразны, в данных правовых установлениях нет таких оснований. И мы интуитивно называем человека, который в каком-то смысле поступает не то чтобы вопреки всему, я не знаю, как эту мысль выразить, а «ни почему», «так».

Я затрудняюсь это высказать, потому что здесь всегда есть опасность отрицательных определений, скорее похожих на описание чего-то — вроде упрямого и глупого человека, который назло всем делает что-то, обратное тому, что делают они или что от него ожидают, я естественно не это имел в виду, и вы это понимаете, но, тем не менее, выразить то, что я имею в виду, довольно сложно. Сложно не только по причинам нашей личной ограниченности и глупости, но еще и по характеру самих этих инструментов и этих понятий. Как я сказал, это понятия символические. То есть, такие понятия, где само наше личное существование формируется тем или иным образом в зависимости от нашей способности применять и расшифровывать эти понятия. Ну, скажем, такая вещь очень хорошо была известна в христианстве — личностное бытие рассматривалось как такое, которое складывается (удачно или неудачно, полно или неполно) в зависимости от того, как расшифрован символ жизни и тела Христова. Конечно, в смысле того, как в соотнесении с пониманием рассказанного складывается и реально сбывается (т. е. со-бытийствует) жизнь человека, а не желудочного змия, и толкование знаков (как вы видите, я вообще не знаю, как нейтрализовать в ваших головах и своей речи действие обыденного совмещения терминов «символ» и «знак»).

Вот это типичный пример той организации жизненных процессов, которые осуществляются понятиями, которые я назвал символическими. Так вот, личностным мы называем то, о чем я говорил, а потому, назвав это личностным, сразу обнаруживаем, что мы употребляем особое понятие, потому что то, что мы локализуем как личность, явно не есть, скажем, грузин, русский, индус и т. д. То есть мы употребляем понятие личности только для того, что составляет в человеке нечто субстанциальное, принадлежащее к человеческому роду, а не к *возможностям* воспитания, культур и нравов. Ну, скажем, я Будду или какого-нибудь индийского мудреца могу узнать *только* в той мере, в какой он сам выделился в качестве *личности*, т. е. не индуса. И вот личностные структуры существуют *только* на этом уровне и в этом разрезе.

Личностные структуры не есть структуры нашей индивидуальности, — это другое понятие, в том числе и в психологическом смысле. Как раз, может быть, в той мере, в какой мы поступаем личностно, мы не индивидуальны, совсем не индивидуальны. И способность поступать индивидуально, но и не стандартно (естественно, здесь другое противопоставление понятий), есть способность оказаться в сфере личностных структур. То есть личностные действия трансцендируют — я уже употреблял этот термин — любые конкретные порядки. И поэтому, собственно, и распознается среди них как особое. Так вот, *этот* тип действий и поддерживает дырявое бытие, т. е. такое бытие, которое организовано так, чтобы воспроизводиться в качестве бытия, мира, космоса, если угодно, *только* при наличии со стороны человека усилия или, теперь уже по ходу разговора в обогащенном нами языке,

при уровне трансцендирования как личностного деяния, или наличия личностной структуры. Человеческие установления вообще таковы: они не живут — умирают, без того, чтобы в каждый данный момент на достаточно большой человеческий материал не находилось людей, способных поступать личностно, т. е. способных на уровне собственной неотъемлемой жизненно-смертной потребности, риска и ответственности, понимания и т. д. воспроизводить это установление, например, моральный закон, юридический закон и т. д. А если нет этих, энного числа личностей или хотя бы одной личности, то эти установления не воспроизводятся, т. е. космос умирает. В старых мифологиях эта вещь не то чтобы хорошо понята была, она была хорошо *отработана* в ритуалах. Ведь ритуальные действия считались не просто поклонением какому-то божку, и с этой точки зрения они глупы в глазах просвещенного человека, а они рассматривались как действия, участвующие в воспроизводстве космоса, упорядоченного тем образом, каким он упорядочен: и если этих действий не будет, то и космос распадется.

Я специально все это говорю, потому что моя задача в том, чтобы вызвать максимальное число ассоциаций и расшифровать наше интуитивное понимание, совершенно не претендуя, я повторяю, строить какую-нибудь теорию, с одной стороны, философии, скажем, а с другой — личности: я далек от этих претензий. В итоге моя мысль состоит в том, что есть особый режим, в котором наша сознательная жизнь вообще существует и осуществляется. Установившийся режим, воспроизводство которого есть условие и содержание воспроизводства человеческого феномена. Так вот, и философия, как деятельность, т. е. как размышление, и личность как сложившаяся структура, имеют отношение к этому режиму, в каком сложилась наша сознательная жизнь, и в каком она только и может воспроизводиться. То есть они обе вытекают из особенностей этого режима. И в этом смысле, если я сказал, что личностное — это всегда трансцендирующее, то я тем самым указал на то, что в личностном элементе, или в личностных структурах, содержится вообще тот резервуар развития, который есть в истории, который обеспечивает, в смысле человеческого материала, то, что человеческая эволюция не может зайти в какой-нибудь эволюционный тупик.

То есть когда я говорил трансцендирование, то, с одной стороны, имел в виду усилие. Но это — хрупкая вещь. А вот когда оно дано на личностных структурах — тогда уже есть какая-то гарантия, гарантия развития исторических и формообразующих сил в человеке, таких, которые способны участвовать в изменении всегда конкретных, частных и ограниченных, устоявшихся исторических, культурных, моральных, юридических порядков. Если бы не было резервуара *выхождения* за порядки, конкретные порядки человеческого бытия в каждый данный момент, то, очевидно, человеческое развитие давно бы прекратилось. Но наличие такого резервуара связано не только с нашим желанием жить и иметь историю, которая бы не кончилась, а оно связано вообще с характером тех структур, в рамках которых человек живет и свою сознательную жизнь осуществляет. Они с самого начала, как я говорил, основаны, я бы сказал, на искусственности человеческого феномена, т. е. неданности человеческого в биологическом, лишь *потенциально* человеческом существе. С самого начала история пошла по пути создания этих *сильно* организованных структур, которые своей работой воспроизводят на биологическом материале человеческие возможности.

Для психологического наблюдения это очень сложный перенос угла зрения, одновременно и необходимый для психологического наблюдения, и чрезвычайно мало для него уловимый и трудный. Потому что позитивные психические явления — те же самые, вне зависимости оттого, есть структура или ее нет. Они могут быть измерены и наблюдаемы, как, например, реактивность биологического человеческого существа или его приспособительные и сохранительные особенности. Они сопровождают любые специфически человеческие структуры, т. е. те, которые я назвал таковыми. И поэтому всегда в наблюдении мы имеем одно неотделенным от другого. И у нас есть тенденция, неизбежная, — описывать в качестве человеческого именно *позитивно* наблюдаемые психические явления.

Ну, скажем, когда-то наш генетик Эфроимсон в дискуссии, которая была на страницах «Нового мира», с весьма благими намерениями (добрыми намерениями, я не вкладываю в это никакой иронии), будучи сам человеком добрым, порядочным, хотел обосновать необходимость быть всем добрыми и порядочными. А будучи позитивным ученым, и желая доказать, что всем нужно быть добрыми и порядочными, он имел в виду, что это и *выгодно* к тому же в фундаментальном биологическом смысле слова, что выгодно, скажем, как фактор генетической эволюции определенного рода, определенной совокупности существ, называемых людьми: они должны были быть благородными,

справедливыми и т. д. и т. п., потому что так могли *выживать*. В действительности никаких таких оснований нет. Это все выдумки с добрыми намерениями. Я повторяю, что эти вещи не могут в принципе ответить на то, что можно получить путем простых философских соображений, и что я уже излагал. А именно: для зла и нечестности всегда есть причины, мы интуитивно их всегда ищем, и никогда их не ищем для добра и честности. Вот именно потому, что по самому содержанию и определению этих понятий, состояний, они не нуждаются ни в каких причинах.

Но дело в том, что те структуры (а это сильно организованные структуры), о которых я говорил, канализируют определенным образом позитивные психические явления так, чтобы они могли *воспроизводиться* на основе связи самих этих структур, а не перетекать в дурную бесконечность, потому что мы не можем быть в одинаковом психическом состоянии, скажем, в состоянии благородного возбуждения, интеллектуального интереса, с одинаковой интенсивностью переживать любовь, привязанность, потребность совершать добро и т. д. и т. п.

Психика — ненадежное основание для таких вещей. Потому что есть законы (физиологические), по которым вспыхивают и погасают наши нервные состояния. На них далеко не уедешь. И животные на них далеко и не уезжают, а человек — помнит, сохраняет *привязанность* и т. д. Почему он помнит и сохраняет привязанность, интересы? А потому, что для воспроизводства появляется бесконечная основа, лежащая в самих структурах, потому что эти структуры *воспроизводят* свои собственные основания, на что не способна никакая натуральная психическая база. Там, в психике, следствия *не могут* воспроизводить свои причины в качестве чего-то, что бесконечно порождало бы эти же следствия. А, скажем, механизмы предмета искусства — таковы. А ведь искусство-то — самое древнее человеческое установление. И ведь не случайный факт, что *ни одно* антропологическое исследование не нашло сколько-нибудь развитых черепов или орудий в таких местах, где рядом с этими же орудиями или в нескольких километрах от них не было бы наскальных (я условно говорю) изображений.

Так вот, такими же сильными структурами, создающими *базу* психике, для того, чтобы на этой базе психика воспроизвелась в качестве человеческой, были и ритуалы. Позже число таких структур, естественно, увеличилось, и они усложнялись, появилось множество других, но все они похожи одна на другую вот в этом их разрезе или в этой их роли.

Фактически мысли, которые я вам сейчас излагаю, принадлежат вообще философии, а не какому-нибудь отдельному философу, это — элементы философского настроя, а не изобретение кого-нибудь. В свое время один из философов иллюстрировал это, рассуждая о сложностях современного мира и сформулировал нечто вроде почти что космического закона: что *большое* усложнение на одной стороне, т. е. на стороне объективных структур, структур второй природы, общественных, экономических и каких угодно, должно сопровождаться (не в качестве этического пожелания, а в силу структурных причин) на другой стороне большим усилием. И вот, здесь очень легко понять, о чем идет речь, если, переводя на другой язык, проиллюстрировать эту мысль следующим образом. Ну, скажем, мы живем в мире, который в основном определяется одной очень важной деталью (конечно, и не только ею), а именно: мы живем в уровнях общественного массового производства. Оно для нашей проблемы интересно тем, что общественное *массовое* производство вещей означает то, что все *меньшее* число людей творчески занятых способно воспроизводить жизнь и управлять все *большим* числом людей, которые могут быть вообще никак не заняты — не требуется этого. То есть я хочу сказать, что в современном мире возродился в каком-то смысле феномен хорошо известный в античном мире, феномен паразитизма большого числа людей. Паразитизма не личного, каждого из них в отдельности, а паразитизма именно как *большого числа.*

Представьте себе такой факт, что в современном обществе, в *котором* наука обслуживает производство, где изобретаемые в приложении науки к производству *схемы* могут мультиплицироваться в такой массово производимой продукции, которая своей массой дает обществу достаточную прибыль, чтобы общество могло бы *содержать* все растущее число людей, *все менее* и *менее* приобщенное к *источникам* богатства. То есть под паразитарными слоями я имею в виду людей, которые своим *трудом, своими усилиями и условиями своего существования* не приобщены к источникам того богатства, которым они могут пользоваться. Но в условиях всеобщего просвещения и решенности всех основных задач буржуазного просвещения у всех этих людей есть язык, грамотность, образование и духовные и личные потребности.

Чтобы им жить в мире, который они могли бы *понимать*, нужно много работать... над собой. Вкладывать капитал. А работать... не хочется. Человеку (как эмпирическому существу) это нередко свойственно. Беда еще в том, что в современном обществе появились заменяющие работу схемы, которые делают понятным мир. Это идеологические схемы, которые удовлетворяют сращенность основ личного существования с каким-то пониманием, а человек ведь не может жить, не уважая себя, без личного достоинства — он чего-то ожидает от себя. Так вот, если какая-то идеологическая схема удовлетворила *без труда* (я повторяю, жить-то хочет достойно, а трудиться ленится) его личную потребность, т. е. сделала мир, в котором он живет, не сложным, а простым и *поэтому* понятным, то она неразрушима.

Итак, с одной стороны, мы имеем рост числа людей, жизненные условия которых не связаны с условиями их богатства, и с другой — среди людей популярны идеологические схемы, *упрощающие* действительность, избавляющие от необходимого труда, от необходимого развития. Чтобы воспроизводился сложный мир, должно воспроизводиться сложное усилие *саморазвития*, т. е. капиталовложения в *себя*, в свои способности, деяния, воображение, мышление. То есть представьте: без этого мы будем иметь полностью застойное общество. Как раз тот тупик, во избежание которого в человечестве исторически были заложены какие-то механизмы.

Так вот, философская деятельность имеет к этому очень серьезное отношение по одной простой причине: философия отличается от науки тем, что это интеллектуальная деятельность, направленная на то, чтобы в любой новой или сложной ситуации воссоздать способность человека *понимать и находить себя и свое место* через то знание и информацию, которые он имеет о мире. Фактически философия пытается дать человеку возможность найти себе *место*, понятное место *в том мире, который описывается знанием.* Представьте себе, что вполне возможен какой-то мир, который описывается знанием, и *если*, человек *не может* найти себя, осмысленное для себя место в такой мере, *как* описано *знанием*, то это знание перестает для него быть человеческим богатством.

То есть философия — своего рода деятельность, направленная на то, чтобы составить правило интеллигибельности того мира, который описывается наукой и положительным знанием. Философия — деятельность, направленная на то, чтобы постоянно оживлять и фиксировать *место* человека в *том* мире, из которого приходит информация. Место не человека, наблюдающего мир и внешнего ему, а место некоего существа в том источнике, который и нам активно поставляет информацию, даваемую нам наукой. Если не удается этого делать, то мы на эмпирическом уровне или обыденным языком описываем эти ситуации часто как отчуждение, аномию и т. д. и т. п. В действительности философия в этом смысле может быть определена как некоторый бытийно-личностный эксперимент, продуктом которого является *личность* на одной стороне, а на другой — *картина* такого *мира*, в котором эта личность *могла* бы осмысленно жить, ориентироваться, понимать и *воспроизводить* себя в этом мире в качестве именно *личности.*

Я хочу сказать, что человек есть какая-то совокупность фундаментальных человеческих *требований* к миру, каким он должен быть. Это неотделимо от феномена человека. А знание нам описывает мир как таковой. Философская *деятельность* внутри знания, пользуясь средствами знания — понятиями, состоит в том, чтобы выявлять каждый раз *такой мир, в котором* личность могла бы жить (или, выявив, не хотела бы жить — это одно и то же).

И философы в этом смысле (так называемые великие философы) есть люди, которые экземплифицировали экспериментально способ бытия такого рода. Поэтому нас всегда интересуют *записи.* Они к тому же оставляли всевозможные записи — книги, тексты. И поэтому мы всегда к ним обращаемся, а в науке мы обращаемся часто просто к анонимно зафиксированной формуле. Нам не обязательно добираться до оригинала текста. А вот в философии существует эта интуитивно несомненная задача всегда обращаться к оригиналу. Мы ведь не будем просто выжимку из Платона в качестве знания воспроизводить, а нас интересуют диалоги Платона, облик Платона. И не психологический облик, а облик бытийный, где на собственной плоти и крови, на риске собственной жизни, на собственном *теле* осуществлялся некий бытийно-личностный эксперимент, который нам остается как изобретенная *форма жизни.* И понятно из того, что я говорю, какое фундаментальное отношение философия имеет к личности или ко всему тому, что в *принципе* могло бы сконструироваться или чему мы могли бы научиться в качестве личностного действия. То есть сама конструкция возможного личностного действия включает в себя элементы философской процедуры. Причем философская процедура необязательно должна быть профессиональной, специальной. Но *она* будет философ-

ской. Иногда даже бывают такие философские эпохи, внутри которых самые богатые построения философских систем начинаются, когда накоплен достаточно большой материал *реального* философствования не профессионалами, академическими философами, а учеными, художниками, философствующими *внутри* своих собственных знаний, *реально* философствующими.

Так вот, я хотел сказать в завершение еще несколько таких оговаривающих, предупредительных, что ли, вещей. Я ведь с самого начала сказал, что не развиваю никакой философской теории личности. И теперь снова возвращусь к этому предупреждению, уже несколько иными словами. Вообще, личность, как и человек, не есть *предмет* философии. Предметом философии является та задача, о которой я перед этим говорил. Философия выполняет эту задачу, строя определенного рода предельную ситуацию. Она вводит предельные объекты, в том числе Я, Бог и т. д., чтобы на этих *объектах* обсуждать определенные проблемы. Без введения предельных и экспериментальных (в том смысле, о котором я говорил) представлений не существует философской деятельности. Философия — это всегда мышление-на-пределах. Но оно не есть мышление о человеке или личности, *хотя* результатом философствования всегда является личность. Я не говорю, что личность является *только* результатом философствования, я говорю — в том числе. Но во всяком случае, результатом философствования всегда является личность, хотя и не в том смысле, что она предмет философствования. Я как-то однажды уже приводил этот пример: нельзя сказать, что предметом живописца является краска, хотя она составная часть предмета, изображенного на полотне. Точно так же и в философии. Я бы сказал, что это как бы материал движения и средства, а в целом философия есть часть той *протоплазмы,* которой питаются и в которой воссоздаются человеческие феномены. То есть я говорил вам о трансцендировании, о пространстве, которое наполняется символами, высоко организованными структурами, например, предметами искусства, ритуалом, нормами и пр., и это — *протоплазма* человеческих явлений. Или, если угодно, божественная среда человеческих явлений, в том смысле, что это не есть натуральная среда. Она не дана. Ее *не существует.* И вот философия участвует в создании такой протоплазмы, вводя в нее некоторые представления, которые являются специфическим ее продуктом.

Значит, с одной стороны, философия как работа на пределах, а с другой — личность, о которой, резюмируя то, что я говорил, личность, которую мы интуитивно узнаем через личностный поступок, не вытекающий из конкретного, частного: частной системы морали, частной юридической системы. Тогда это личность. Но личность, она — как участие, жизнь в этой протоплазме как среде, о которой я говорил и которая натурально не существует. И личностным вопросом является прежде всего тот, который адресует к себе человек и который я выражу следующим образом: общество и история могут нас наказывать, но с тем, как нас наказало общество — скажем, нам дали пять лет тюрьмы, — с этим можно прожить, с этим можно жить. А вот о чем-то, что человек адресует самому себе иногда, бывает невозможно прожить. То есть это серьезнее, чем любая оценка, вытекающая из конкретных моральных, юридических установлений.

...Я хотел бы еще сказать, что мысль, которая вытекает из всего вышесказанного, резюмирует не проблему и философии, и личности, а истоки этих проблем: т. е. искусственность человеческого феномена, необходимость усилия и пр., могут позволить нам сделать вывод, что человечество в каком-то смысле можно определить как эксперимент или авантюру быть человечеством. И, естественно, эта попытка может удасться, а может и не удасться. Вот и все. Философия — поддержание и сохранение определенных традиций личностного бытия. Поэтому это всегда — диалог с философами прошлого так же, как память об отцах.

Л. Н. Анциферова: Разрешите мне задать такой вопрос, мне кажется, очень существенный и для философской, и для нашей психологической работы. Вопрос следующий. Где можно усмотреть истоки той активности, которая позволяет личности, человеку, как вы сказали, трансцендировать, т. е. выходить и за свои пределы и за пределы этих, хорошо сложившихся, исторически вроде оправдавших себя сильных структур? А он все-таки выходит за их пределы. Он все-таки их преобразует, меняет. Вот в чем же истоки этой активности, и как можно на определенных этапах воздействовать на эту личностную активность?

М. К. Мамардашвили: Ну, конечно, очень трудно ответить на этот вопрос, потому что истоки этой активности уходят не то что в незапамятные времена, уходят вообще в сами основания и в появление человеческой жизни как особой вещи, но как-то очертить важные для нас контуры проблемы можно. То есть сама эта активность (возникновение ее в составе космоса) связана с тем, что появление человека со-

впадает с образованием какого-то нового жизненного принципа, в широком смысле этого слова. Ну, так же, как мы говорим, что есть какие-то принципы в биологии. Сама жизнь есть какой-то новый принцип в составе космоса, скажем, биологическая жизнь, какой-то другой принцип жизни, принцип функционирования систем, природных систем, который мы ощущаем. Какой-то особый принцип, в отличие, скажем, от механического принципа, и пр.

А вот наблюдение человека, такое же натуралистическое его наблюдение, т. е. наблюдение натуральных фактов под углом зрения выявления этой активности, оно говорит о том, что с появлением человека появляется новый принцип, и этим новым принципом является само *свободное* действие как таковое. В отличие от инстинкта и мышления. С одной стороны, инстинкта, с другой — мышления. Есть совершенно особый *натуральный* феномен, точность, совершенно непонятная точность свободного действия. И оказывается — и психологические исследования это показали, — что возникновение таких гештальтов, которые содержат в себе *картину мира*, а не что-нибудь другое (потому что не всякий гештальт содержит в себе картину мира), связано с тем, что нужно мир разбивать на куски и из обломков что-то собирать. Это разрушение реактивных структур, заданных натурально структур, и потом воссоздание действующей структуры, действующей в другом принципе, скажем, принципе свободного действия, и есть активность.

Мне кажется, что даже в простых психологических вещах мы видим эту деятельность, состоящую часто в разрушении в воссоздании на других каких-то основах, и я лишь добавлю, что эти основы обеспечивают бесконечность феномена, они воспроизводят свои собственные основания. Например: эстетический феномен таков, нравственный феномен таков, скажем, плакать — это реакция, сама себя исчерпывающая реакция, а испытывать горе — это другое. Это *искусственно*, а не *естественно*. Искусственно в том смысле, что человеческий материал в моем лице должен пройти через эти структуры на этих основах воспроизвести себя в качестве человека, или существа, потенциально способного испытать человеческое горе. Или человеческую привязанность и т. д. и т. п. Я уже не говорю о том, что на уровне гештальта в зрительном восприятии совершенно четко прослеживается этот процесс разрушения реактивно складывающихся структур и переорганизации всего материала на основе свободного действия. А свободное действие? Так вот, это и есть трансцендирование. То есть это можно проследить даже на эмпирическом материале. Я-то считаю, что все, что я говорил из того, что есть в философии, имеет существенное отношение как раз к организации (я не пытался это подчеркивать) позитивного исследования.

Потому что в конце концов задача психологии состоит в том, чтобы понимать *человека*, а не понимать, почему, если ущипнешь его, он подскакивает на пять, а не на десять сантиметров. Так ведь? Это само собой разумеется. Но и на материале сугубо позитивных проблем можно увидеть: человек *раскалывает* мир, в том числе зрительный мир на мелкие куски вдребезги может расколоть. А почему это является условием последующего? Ведь обычно, чтобы перейти от этого стакана к тому, не надо этот стакан ломать. Ведь физические связи не осуществляются таким образом. Они не требуют такого разламывания мира. А вот новый принцип требует этого. И на нем основана вся человеческая сознательная жизнь. И он, новый принцип, поддающийся исследованиям, которые оперировали бы не философскими понятиями, или понятиями, описывающими личность — я эту задачу выбрал, — а понятиями объективно-психологического исследования.

Вопрос: Вот эти сильные структуры, которые находятся вне нас, мне кажется, иногда легче разрушить и воссоздать какие-то новые, чем те структуры, которые находятся во мне самой. В личности. А вот для психологии это преобразование в ходе развития личности, это саморазрушение своей структуры, которое протекает мучительно, часто приводит к личностным кризисам. Нет ли у философии каких-то интересных подходов к способам их объяснения и к способам подыскивания каких-то условий, которые могли бы помочь даже просто при какой-то конкретной работе смягчить эту мучительную работу преобразования собственных сильных структур?

Ответ: Нету. Так вот, понимаете, философия ведь есть в действительности просто удивление, скажем, перед тем фактом, что вообще что-то человеческое воспроизводится. Потому что философ понимает, что на это нет никаких оснований. Кроме описанных, тех, которые продукты работ. Ну, ей-богу, нет. Ну, почему, скажем, Сократ рассуждал каким-то образом, строил диалог, в котором выступают определенные человеческие качества? Почему потом это люди помнят, воспроизводят, продолжают дальше? — это самое большое чудо, которое только бывает. И оно не имеет никаких оснований. Когда усилие потом воспроизводится еще каким-то усилием, которое поддерживает

жизнь продукта, предшествовавшего усилию, — это самое большое чудо. Потому что нет оснований. Риск сплошной. И то, что при существовании такого колоссального риска, еще что-то происходило и случалось тем не менее, а история говорит, что случалось, и память о такого рода вещах у нас все время расширяется и расширяется, а их было много, — вот самое большое чудо.

И в этом смысле облегчить, наверное, ничем невозможно, хотя Сократ изобрел определенное искусство — майевтику. С тех пор люди все время изобретали майевтику, но Сократ ведь не рожал за того, кто должен рожать, тот кто рожал, рожал с болью и риском, а Сократ майевтику разработал, т. е. какое-то вспомогательное средство, оно чем-то облегчает, но родить-то за кого-либо он не мог. В случае Сократа мальчик сам должен был вспомнить то знание, которое у него уже якобы было, это его акт, не заместимый никем другим. За другого ведь понять невозможно. Все равно, как бы вы ни построили процесс обучения, он будет, скажем, в каждой детали детерминирован, и переход от одной детали к другой детерминирован, но между последней деталью, детерминированной в процессе обучения, и вспышкой понимания в голове обучаемого будет пространство, непроходимое детерминацией. Зазор будет всегда. Мы его можем максимально сузить, но он останется. И он должен заполниться чем-то. Заполниться не цепью детерминации, адресованных субъекту воспитанием или объектом воспитания: рожать-то ему.

Мамардашвили М. К. Философия и личность. Человек. М., 1994, № 5. Стр. 5—19.

В. Н. Муравьев

РЕВ ПЛЕМЕНИ

Ревут народы, как ревут сильные воды; но Он погрозил им и они далеко побежали и были гонимы, как прах по горам и пыль от вихря.

Пс. 17, 2

Пора сознать, что человеческий разум не ограничен той силой, которую он черпает в узком настоящем, — что в нем есть и другая сила, которая, сочетая в одну мысль и времена протекшие, и времена обетованные, образует его подлинную сущность и возносит его в нетинную сферу его деятельности.

Чаадаев. Философические письма.

1

Ночью, когда все спало кругом, я вышел слушать на Красную площадь. Там, говорили мне, творятся великие чудеса. Мертвые, погребенные без отпевания, стонут по ночам, встают из могил, пытаются, вспоминая свою последнюю битву, взобраться на стены спящего Кремля. Но стены святые неприступны, и мертвые падают со скрежетом зубовным и снова зарываются в землю, и стонут, пугая жителей, прячущихся за наглухо запертыми ставнями. Там, говорили мне, Николай Угодник, святитель чудотворной Руси, ополчился в день разрухи за святую Русь, и верующие получили от меча чудесного силу и исцеление.

Но площадь молчала и ничего на ней не было видно. Темные церкви недвижно поднимались в небо и стены глядели черно и зловеще. Только мерным шагом между зубцами передвигались тени часовых. И чудилось мне, что я живу три века тому назад и что передо мной древние русские святыни, полоненные и безгласные... Было слишком рано.

И я пошел дальше и вышел в великое беспредельное поле без конца, без края, и поле то была Россия. Там стояла тишина неоскверненная, и от земли и лесов весенних пахло юностью, встающей и раскрывающейся. И я поклонился покаянно матери сырой земле. В ней искал я силы и знал, что во мне сын ее старший Микула-пахарь и сын младший Алеша-любимый. Обоих силой наделит она неизведанной, выведет в битву со своим благословением, вооружит ведением, крепостью и святостью.

И здесь тоже все молчало и только вешним рокотом в лесу ворковали птицы, гусь на лету кричал и заяц жалобно плакал. Но я знал слово неизреченное и место знал заповедное.

И по слову моему то было уже не поле неведомое, но звалось оно полем Куликовым и завтра бой на нем ожидался, бой невидимых, но великих ратей. И я, как, бывало, Дмитрий, встал между сторонами и слушал язык обоих лагерей.

И сперва ничего не было слышно. Затем в одном лагере услышал я шум и веселье непотребное. Там стоял гул песен и грохот от сосудов

разбиваемых, звон тимпанов, пьяные ругательства, топот бесовских плясок. Смесью кощунственной звучали многоязычные голоса и казалось — несчетные народы собрались вместе с русскими безбожниками, воровством и разорением идут на святыни русские.

Но в лагере другом была великая тишина, и я не знал что думать. Что означает это молчание? Чего грядущего является оно знамением?

Но ночь проходила и даль бледнела и заволакивалась туманами. И глуше и слабее, казалось, распевает и веселится орда, пока не смолкла вовсе. А в это время в другом, безмолвном лагере нечто совершалось. Шум грозный родился, и, гулко вздрогнув, огласилась им тишина. Мне казалось, ударяют бесчисленные литавры или тысячи рогов одновременно воют. Но звуки росли громче, и то был уже не шум людей, но ропот моря. И море, казалось, вздымается и бушует, и ревет ревом вопиющим, возрастающим, с силой чудовищной разбивая окрестные берега. И я понял, что то не моря рев, но рев народа, рев племени.

И, в ужасе от невыносимого этого рева, наполняющего своим громом вселенную, я бросился бежать, но некуда было мне укрыться. Как вал грохочущий, надвигался он на меня, и я знал, сейчас я буду во власти стихии и я тоже буду реветь голосом нечеловеческим, покрывая все шумы земли. И волна настигла меня, и я отдался ей, пожирающей. И подхватила она меня, и понесла на своем гребне. И я увидел, что вся она из таких, как я, и что движения ее от бесчисленных бегущих людей, и рев от бесчисленных голосов их, и сила ее от их единой, верой движимой, страсти.

И я побежал, и потек с ними, и с того часа нет во мне больше моего страха, а есть лишь великая их надежда, грозное их негодование, их воля непреоборимая сломить противные берега.

2

Русский народ в древности нашел свою правду. То была Россия. И правду эту обрел весь русский народ того времени, не разделенный, одинаково высшие его слои и черный люд. Тогда классовые противоречия были, быть может, более обостренными даже, нежели сейчас. И ненависть угнетенных к угнетателям была во всяком случае не меньше. История образования казачества, движение на окраины беглых, частые бунты и кровавые расправы свидетельствуют о том, что ничего нет нового в самых крайних проявлениях русской социальной революции. Но душа у русского народа была тогда едина. И заседал ли он в боярской думе, спасал ли свою душу в скитах, обрабатывал ли землю, грабили по дорогам — это был один и тот же русский народ. Он жил одним миросозерцанием. И в этом миросозерцании был ключ ко всем его достижениям.

Миросозерцание это и была Россия. Святая Русь не легенда и не метафора. Она в самом деле была. Не в том сладко-сказочном облике, какой рисуют художники и поэты, но в виде живого целого, полного своеобразной красоты, звуков и образов, и во всяком случае великой жизненности. Порой она являлась «в нищетно-смиренные одежды облеченная» и проявляла святость свою в созерцании и возвышенной молитве. Порой уходила в страстные земные искания, забывала Бога ради хлебной и плотской истины и в этом также она мыслила себя святой, ибо всем жертвовала ради этой кажущейся правды.

Основа миросозерцания Древней Руси была небывалая цельность духа. Русский человек и тогда, как теперь, вечно бросался в крайности, творил рядом преступления и духовные подвиги. Но не было в нем раздвоенности между мыслью и действием. Он не знал мысли в том смысле, как понимаем мы ее теперь. Для него мысль, ощущение, чувство, действие, из них вытекающее, — были тождественны. В русской истории поражает странная черта, кажущаяся на первый взгляд отсутствием сознательности. Одинаково в случайном нагромождении дел московских приказов, без всякой системы и правила, в древнерусских песнях и рассказах, в размышлениях людей того времени мы находим отсутствие того, что называется логикой. Сама древняя русская речь кажется неуклюже и противоречиво построенной и рассуждения в ней звучат не как рассуждения, а как описания случайных и не связанных мыслью переживаний. Сперва это кажется просто признаками отсталости, культурной слабости и невольно напрашивается сравнение с деятельностью дикарей.

Однако, если вдумчиво отнестись к этим явлениям и в особенности если вспомнить, что на их основе и при их посредстве возникло могучее государство, наше отношение к ним должно измениться. Мы увидим, что там, где для нас нет смысла в том значении, какое мы сейчас ищем, был все же другой смысл, сокрытый от нас нашей неспособностью его уловить. Мы увидим, что все эти не связанные и как будто не согласные проявления обладали на самом деле великой действенностью, что указывает на их внутреннюю слиянность. Мы поймем, что там, где не было мысли в европейском смысле, было, быть может, больше, чем мысль, — было цельное ощущение действитель-

ности. Мысль также в него входила, но не господствовала, не управляла человеком, отрывая его от действительности. Мысль эта была в нем подчинена действию всего его существа, всех его совокупных способностей и благодаря этому не создавала в нем никакого раздвоения.

Изначальная целостность эта была силой древнерусского человека. Она направляла все его поступки. Он целостно молился, целостно любил и ненавидел, целостно строил и разрушал. И вся древнерусская культура носила отпечаток этой цельности. Власть в области государственности, Церковь в области соборной духовной жизни, подвижники в области личного духовного достижения были произведениями этой целостности. Русский народ не знал вовсе отвлеченных понятий, плодов оторванной умственности. Не случайна, но полна глубокого смысла была привязанность его к обрядам. Обряд — мистическое действие и участвуют в нем все верующие. Это как бы сверхвременный порядок жизни соборного тела. Защита обряда ревнителями старой веры была защитой знаков и слов, выражавших таинственный строй Церкви, ее проявление в истории. Обряд — правило и значение его — связующее для людей бывших, настоящих и будущих. Обряд переступает время и является: всегда началом сверхличным. Обряд не установлен раз навсегда, но живет своею жизнью, несоизмеримой для личности, пока она остается в своем малом и узком кругу. Лишь в слиянии со всем целым обретает отдельный человек ведение, необходимое, чтобы судить обряд. Дотоле обряд остается священным и обязательным.

Корни древнерусского действия и всего миросозерцания его обусловившего — в православии. Внутренняя сущность православия — в его самодовлеющей полноте. Католичество — твердая скала, поддерживающая человека извне. Православие — мягкая волна, пронизывающая его и вместе с тем окружающая со всех сторон. Католичество все режет, православие все проникает. Дух православия есть дух всеобъемлющий. Оно не знает разделения и отделения. Разительно отличие этих религий в отношении к элементам, стоящим вне церкви. Католичество их отметает или, наоборот, завоевывает. Оно исходит из признания их внешними элементами, себе чуждыми, посторонними. Православная церковь их просто не знает. Они для нее не существуют. Она знает только то, что находится в ее ограде. Она судит только тех, кто уже в этой ограде находится. Для православия в настоящем, наиболее чистом его учении, нет неправославных, ибо есть только те, кто православны.

Такой характер православия имеет величайшее значение. Он отразил в себе сущность русского миросозерцания, его самую глубокую основу.

Эта черта русской религии есть философское откровение. Она — ключ к разрушению самых трудных и сложных дилемм. Там, где есть только истина внутренняя, там, где внешнее появляется всегда только как внутреннее и вместе с тем дает этому внутреннему содержание — получается полнота и цельность, разрушающие спор субъекта и объекта, сознания и бытия и прочих кажущихся противоположностей.

Все в таком учении конкретно. Отвлеченное божество появляется только в тех учениях, где люди противопоставляют себя Богу. В православии же нельзя себя ничему противопоставить, ибо все в нем внутренне. Бог не мыслится вовсе, но сознается изнутри, так же как правда Церкви сознается каждым ее членом изнутри, а не является законом, кем-то извне налагаемым. Это особенно ясно в вопросе об утверждении догматов. В католичестве все основано на формальном авторитете высшей церковной власти. В православии каждый верующий — сам эта власть, когда он таинственно, в соборном единении, духовно связуется с другими верующими.

Древнерусское миросозерцание устанавливало живую и нерушимую связь настоящего с прошлым. Для древнерусского человека прошлое то, что делали отцы и деды, было вечно живым, присутствовало в делах его и направляло их. Он чтил таинственную связь времен, и Бог Совершенный ощущался им одинаково в начале и в конце исторического процесса. Русский человек жил в самом деле, между Рождением и Воскресением.

Связь с прошлым в Древней Руси устанавливалась не умом, не рассудочным познанием истории, но познанием целостным, восприятием былого в действии, всем существом древнерусского человека. Он пребывал не вне истории, а в ней, и не думал ее, но жил. И в этом заключалась чудодейственная сила, обеспечивающая, несмотря на отсутствие умственного разумения в его действиях, их власть над окружающей жизнью. В действиях этих была сама жизнь и не он извне ее изменял, но она в нем сама перерождалась и видоизменялась. Поступки древнерусских людей служат знаменательным примером единства и неразрывности мысли и дела. Тогда не было теории, но одно осуществление. Но осуществление это не было слепым. Оно одухотворялось целостным познанием Большого Действия, включающего Малое

Действие отдельного человека. Это Большое Действие — действие исторического соборного целого. Связь времен одно и то же, что связь людей бывших и настоящих, соединенных в таком целом. Соборность и временность неотделимы.

Чем же была древнерусская личность? Можно ли сказать, что она растворялась в соборном целом? К этому вопросу нельзя подходить, не освободившись сперва от ложного и извращенного мнения, будто существует какая-то противоположность между личностью и соборным целым. Такое противоположение в самом деле существует между индивидуализмом, замыкающим всю жизнь в пределы одной личности, и социализмом, уничтожающим личность в механическом соединении людей. Последнее не есть соборное целое, но просто стадо или орда. Живая личность и живое конкретное соборное целое неразрывно связаны и взаимно входят друг в друга, взаимно обогащаются. Бессмысленно говорить о сравнении их объемов, о том, что соборное целое включает личность или наоборот, как хотели бы того некоторые идеалисты. Отношение двух целых не пространственное, но внутреннее. Личность дает содержание соборному целому, обогащая его своим своеобразием, коим изливается неисчерпаемость целого. Целое же расширяет горизонты личности, включает в них все вещи, всех людей, весь мир с его настоящим и прошлым.

Наиболее полным идеалом древнего русского миросозерцания было Царство Божие на земле. К этому идеалу сознание подходило одновременно через Церковь и Государство, сливая их в образе великой, сначала русской, затем вселенской теократии. Великие вопросы, вечно волнующие человечество,— вопросы, подлежащие одинаково разрешению правового государства и социальной революции, в таком общественно-духовном устройстве, несомненно, нашли бы более удовлетворительный ответ, чем в любых современных Утопиях или Атлантидах. Камень преткновения современного государства и одинаково главное препятствие для социальной революции лежит в невозможности строить совершенный закон при несовершенных людях. Но там, где люди приходят к законам через религию, тем самым в их душе уничтожаются ядовитые семена, мешающие их общению с другими людьми и подчинению их изнутри, без принуждения, соборному правилу.

Не следует, конечно, полагать, что такой характер миросозерцания был свойствен исключительно русскому народу. В большей или меньшей мере такое состояние существовало у всех народов, живших деятельной и цельной религиозной жизнью. Противополагая русскую культуру европейской в ее конечных итогах, начиная со времени Реформации, мы противопоставляем этой части европейской культуры культуру народов древних и восточных. И в самой Европе есть такое же почти расхождение между миросозерцанием, созданным католической Церковью, и тем, что вылилось после Возрождения и Реформации в чисто умственной философии XVII, XVIII и XIX вв.

То, чем мы, так называемые «культурные люди», живем сейчас, не есть достояние культуры всего человечества, или даже всей европейской культуры, а лишь плод извращенного мышления одной краткой эпохи. В эпохи таких извращений человеческая мысль как бы отклоняется от правильного ее русла, общего всем временам и всем народам. Мысль эта отрывается от действия и начинает жить какой-то своей игрой, призрачным блеском неистинной, кажущейся жизни. Мысль эта расцвечивается необыкновенными красками, создает образы неподражаемого искусства и умственной красоты. Но она мысль-пустоцвет, и все роскошное одеяние это приносит плоды действия, по своей незначительности совершенно несоразмерные с величием и разносторонностью теоретического ее цветения.

3

На грани русской истории, отделяя ее древнюю пору от современной, возвышается образ Петра Великого. Петр воплотил в великом духовном перевороте дух максимализма, издавна присущий русскому народу. Он захотел довести до конца, сделать сразу то, что нарастало и назревало постепенно.

Петр явился как бы повивальным мастером в процессе «европеизации» России. Великий император, рубя головы стрельцам или урезывая бороды боярам, тем самым внедрял в Россию Европу, вколачивал в московские головы на место старых идей новые, перенятые с Запада. И то страшное сопротивление, которое встретил Петр, но было сопротивлением отдельных фанатиков и отсталых варваров, но сопротивлением всего древнерусского миросозерцания. Конечно, не Петр его победил единолично, но оно само к тому времени в значительной мере разложилось, и только этим можно объяснить конечную победу Петра и европеизацию России.

Несомненно, что в восприимчивости русских людей к западному влиянию сказалась также основная черта их характера — искание ими последней правды, где бы она ни была. Русские люди не могли

устоять перед тем, что сулила в этом смысле западная культура. В конкретном их мышлении она уже потому была истиной, что властно вторгалась в их жизнь, являлась в ней в осязаемых образах и формах.

Со времени Петра начинается отрыв образованных русских классов от народа и усвоение ими нового западного миросозерцания. Народ остался при старом. Вплоть до нашего времени он жил запасом идей, верований, психологических и действенных навыков, накопленных в средних веках русской истории. Он продолжал жить исторически, воспринимая события и участвуя в них целостным, действенным образом. Но трагическое положение народа нашего заключалось в том, что народ не может существовать без связи с выделяемыми им постоянно образованными слоями. Они для народа то же, что цветок плодоносный для растения, — необходимый орган, обновляющий его жизнь и двигающий его развитие. Мы же находились в таком положении, при наличии двух культур, что часть народа, получавшая образование, немедленно этим самым воспринимала чуждое народу миросозерцание, отрывалась от народа, жила вне связи с русской историей. От этого древнее миросозерцание наше не могло развиваться. Не развиваясь же, оно должно было зачахнуть и умереть. Три века держалось оно, несмотря на ожесточенную войну, объявленную ему интеллигенцией, и три века им держалось русское государство. Наконец, к началу XIX века народ оказался вовсе без миросозерцания. Старое умерло, нового он не усвоил.

Старая русская власть была гораздо ближе к народу, чем интеллигенция. Она не только механически опиралась на народ. Она была со всем, что ее окружало и ею питалось, частью русского образованного общества, сохранившей связь со своей историей. При всех ошибках старой власти надо признать, что она до последнего дня оставалась на своем посту и сделала возможное, со своей точки зрения, чтобы спасти остатки завещанного ей прошлым духовного наследия. На ней сказалась, однако, общая трагедия русской действительности. Власть не в силах была заменить для народа образованные его слои. Власть не может восполнить отсутствие общественного мнения. И оторванность ее от последнего вскоре отразилась на ней самым губительным образом. Она перестала быть восприимчивой к прогрессу. Она перестала обновляться притоком свежих сил и идей. Она окостенела и сгнила. И мало-помалу, по мере того как умирало миросозерцание, ею искусственно защищаемое, умирала и русская власть. Надо удивляться тому, что она так долго существовала.

Но откуда появилась русская интеллигенция? И почему она оторвалась от народа? Русское интеллигентское миросозерцание в том виде, в каком оно существовало в XIX веке, очень определенно. В него вошла совокупность идей, отражавших все главные течения европейской мысли. Но отличительная черта всего этого миросозерцания заключалась в том, что идеи эти усвоены были со свойственным русской душе максимализмом. Они доводились без колебаний до конца. Из них сделаны были бесстрашно все последние, самые суровые и нелепые выводы. Русские интеллигенты остались русскими людьми, искали в европейских откровениях последнюю религиозную правду. И в каждой идее, в каждой теории старательно, ни перед чем не останавливаясь, ее выводили. Другая черта этого миросозерцания вытекает из его содержания, из той главной основы, на которой вообще построена новейшая европейская культура. Эта основа — умственность в худшем ее виде. Понятие умственности шире понятия рационализма, относимого к философскому течению, начатому Декартом и доведенному до Канта. Германские философы, восставшие против Лейбница и других рационалистов, оставались при этом умственными. Всякое размышление, оторванное от действия, — умственно. Неумственны по сравнению с философами — деятели, пророки, апостолы. И лишь то пророческое, что мы находим у некоторых философов, избавляло их от основного философского их недостатка. Главный признак умственности — в отрыве мысли от действия. Умственная мысль рассуждает о чем-то вообще, об отвлеченных понятиях, качествах, категориях. Противоположность умственной мысли есть мысль конкретная, имеющая все время в виду «этость» предмета, о котором она рассуждает. Конкретная мысль есть всегда мысль историческая и одинаково может идти речь об истории вещи, человека, нации и об истории Бога. Сущность конкретной мысли есть постижение прошлого как единственно существующего. И постижение это необходимо не умственное, а целостное, всем существом человека.

Отсюда ясно, почему интеллигенция оторвалась от народа, отвергла древнерусское миросозерцание. Европейская культура построена на началах как раз противоположных всем основам этого миросозерцания.

Весьма знаменательными являются мысли по этому предмету писателя, считающегося одним из родоначальников русской интеллигенции и причисляемого иногда к западникам. Это — Чаадаев. Чаада-

ев стоит в нашей истории особняком. Он с гениальной прозорливостью уже в свое время как бы сознавал происходивший процесс — отрыв русской идейной жизни от ее религиозных и национальных корней. В словах Чаадаева мы находим описание русской трагедии: «мы живем в одном настоящем без прошлого и будущего». «Каждая новая идея бесследно вытесняет старые, потому что она не вытекает из них, а является к ним Бог весть откуда». «Мы так странно движемся во времени, что с каждым нашим шагом вперед прошедший миг исчезает для нас безвозвратно» («Философические письма», I).

Ошибка Чаадаева в том, что он приписывает всему русскому народу то, что должно было быть отнесено лишь к образованной его части. По объяснению Чаадаева, это происходило вследствие обособленности России, вследствие того, что она как бы не принадлежала к общеевропейской семье. В самом глубоком объяснении он сводил наши бедствия к разделению церквей. Исцеление представлялось ему в виде восприятия снова вселенских западных начал, сохраненных в объединенном католичеством христианстве. Чаадаев стоял всецело на точке зрения неумственной, целостной культуры и в сущности был не родоначальником, а, наоборот, ярым врагом истинно интеллигентского миросозерцания. Но если одним из глубоких его заблуждений было непонимание того, что древнерусская культура устраняла большинство отмеченных им недостатков русской жизни и прежде всего отрыв ее от истории, другим его заблуждением было мнение, что современная западная культура всецело построена на религиозно-действенной основе, воплощенной католичеством. Чаадаев проповедовал восприятие Россией того, что не только уже не господствовало на Земле, но, что, наоборот, было уже им отвергнуто. Современная отвлеченная европейская мысль выросла из борьбы с христианством и католичеством. И ясно, что нельзя ставить вопрос о двух культурах, одной православно-восточной — русской, другой — западно-католической — современной. Можно ставить вопрос о средневековой религиозной культуре с двумя ее разветвлениями, католической и православной, и противоположной ей современной нерелигиозной культуре. Самое последовательное выражение последней есть в области духовной — русская интеллигентская настроенность, в области же материальной — германский милитаризм. На одной стороне стоит религия-историческая действительность, на другой — отвлеченная мысль, одинаково гибельная и разрушительная, воплощается ли она в виде завоеваний социальной революции или всемирной военной империи.

Русское интеллигентское миросозерцание есть доведенное до конца отвлеченное построение жизни. В основах русского социализма и в значительной мере либерализма лежит отрицание истории, полное отрицание и отвержение действительности совершающегося. Интеллигентская мысль есть мысль о человеке, о мире, о государстве вообще, а не об этом человеке, об этом мире, об этом государстве.

Все современное человечество заражено теоретическими заблуждениями. Но в нашей интеллигенции они достигли небывалой степени. Они нашли благоприятную почву в условиях развития русской интеллигенции, оторванной от народа и власти, вынужденной работать в атмосфере подполья. Характер этой работы, отделенной от действия и лишенной возможности проверять свои выкладки осуществлением, воспитал целые поколения людей в безответственной мысли.

Судьба интеллигенции имеет свой поэтический прообраз в гибели одного из старших богатырей русского эпоса — Святогора. Святогор обладал чудовищной силой, но силой, лишенной опоры: его земля не выносила. В великом своем нечестии Святогор похвалялся, если только можно будет вдеть в небо кольцо, перевернуть небо и землю. Но тут же обнаруживается слабость сильнейшего из богатырей. Святогор не в силах сдвинуть с места суму переметную, поднимаемую без усилия Микулой Селяниновичем. Микула Селянинович — русский народ, сила коего неотделима от силы земли. Конец Святогора — его добровольное приятие гроба, из которого уже выйти он не может, как бы предсказывает идейный тупик, созданный интеллигентской мыслью в итоге ее материалистических исканий. Последние привели ее к «последней черте», и, кроме проповеди самоубийства, возобновленной от времени Гегезия, русскому подвигу ничего не осталось. И так же как Святогор, лежа в гробу, дышал на приближающихся к нему «мертвым духом», в течение десятилетий веяло от русской передовой мысли смертью духовной. От мысли этой ожидали обновления мира, но она могла родить лишь страшный выкидыш — революцию.

Революция произошла тогда, когда народ пошел за интеллигенцией. Конечно, народ по совершенно не зависевшим от последней причинам должен был куда-то идти. Великое народное движение, во всяком случае, должно было произойти в результате кризиса русской жизни, усугубленной войной. Но путь, по которому пошел народ, был указан ему интеллигенцией. И в том, что революция приняла такой

вид, виновны не одни большевики, но вся интеллигенция, их подготовившая и вдохновившая.

Народ в очень короткий срок усвоил интеллигентскую идею. Но он усвоил ее не отвлеченно, а по-своему, конкретно. Он не мог в несколько месяцев изменить свою сущность, научиться понимать умственно, уйти от своих давних психологических навыков. Он остался в своих способах разумения и действия целостным и действенным, и то, о чем мечтали, думали, говорили, писали интеллигенты, он осуществил.

Нельзя не признать вместе с тем, что в народе был возвышенный идеализм. Конечно, шкурные инстинкты были сильны в массах и подвинули народ на измену, на грабеж, на разорение родины. Народ не предал бы России, если бы не было у него страха и усталости на фронте и приманки земли и обогащения в тылу. Но народ не послушался бы этих темных чувств, если бы рядом с ними, сплетаясь с ними, не вырастал в нем идеальный порыв и не было идеального оправдания этим темным инстинктам. Оправданием этим была вера в какую-то новую, внезапную правду, которую несла с собой революция. То была вера в чудо, то самое чудо, что отвергла презрительно интеллигенция и тут же народу преподнесла в другом виде — в проповеди наступления всемирной революции, уравнения всех людей и т. п. Главная вина интеллигенции в том, что она этою проповедью дала освящение низменным влечениям. Социалистический рай был для простых людей тем же, чем были для него сказочные царства и обетованные земли религиозных легенд. И так же, как в старину подвижники и странники, народ был готов все отдать ради этого царства. В иностранной карикатуре, изображавшей русский народ слепым и потерявшим рассудок, идущим с глазами вверх, тогда как снизу угрожают ему штыки, содержится образ действительного величия.

И тем более виновны те, кто сугубо обманул народ, дав, как пищу его великолепному порыву, ложные и бессмысленные идеи. Виновна революция, виновно интеллигентское миросозерцание, создавшее революцию, виновна западная современная культура, создавшая интеллигентское миросозерцание.

Обман вскрылся тогда, когда в русской революции встретились и соединились две расщепленные части русской души, — душа умствующая и душа действующая. Народ проверил интеллигенцию. Он судил ее не так, как судила она сама себя дотоле, теориями отвечая на теории, рассуждениями на рассуждения. Он принял ее на слово и судил действием.

Интеллигенция была тем же в духовной области, чем было древнее казачество в области государственности. Свободолюбивые люди, не переносившие московского ига, уходили в степь, строили себе там вольную жизнь. То же сделала в области духовной интеллигенция. Она не могла вынести тяготы средневекового миросозерцания. Как блудный сын, не понимая ценности и красоты родного очага, она не оценила смысла национальной правды. Она по завету русских странников пошла скитаться по белу свету, понесла далеко на чужбину свое горе-гореваньице, исходила далекие царства в поисках за живой водой. Но ее обмануло ложное марево европейской культуры. Подобно путешественникам из испанской сказки, принявшим за Эльдорадо, за золотую гору, возвышение из блестящего, но дешевого кварца, интеллигенция приняла нагромождение плохих западно-европейских ценностей за действительную единственную правду человечества. Нельзя, конечно, оспаривать достоинств европейской культуры, в особенности той части ее, которая примыкает к действенной средневековой христианской цивилизации — к науке. Опытная наука выросла из опытной магии и есть не что иное, как осуществленная белая магия. Но в самой европейской культуре следует отнестись с самой серьезной критикой ко всей умозрительной ее части, к философии, на место конкретного выставившей отвлеченное, на место творческого действия мертвящую теорию, на место единичности и качества пустую общность и количество.

И вот интеллигенция вернулась к своему народу не с живою, но с мертвою водой. Она вспрыснула им народ, и народ разрушил Россию. Но тем самым народ уничтожил и интеллигенцию. Он, подобно Самсону, обманутому Далилой, повалил своды храма на всех присутствующих и в том числе и на Далилу. Отныне интеллигенции больше нет. Ее душа выветрилась, ушла вместе с дымом сожженных городов, утекла вместе с кровью мучеников по неизвестным лужам.

Вместо интеллигенции остались те, кто пережил великую драму, в чьей душе совершилось падение прошлых кумиров и произошло великое преображение. Великая встреча русской Мысли и русского Действия не могла пройти даром. Она положила основы новому миросозерцанию, еще мало кем осознанному. И это есть прежде всего возвращение к древней правде русского народа.

Возвращение есть прежде всего покаяние. Не может быть обновления России без покаяния и народа и интеллигенции. Но что значит покаяние? Покаяние есть восприятие новой истины, возведение ее над старой. Старое божество, повелевавшее раньше безоговорочно, становится подчиненным демиургом. Но тем самым старая истина, бывшая раньше выше и вне суда, судится при свете новой истины. Но природа покаяния еще глубже и загадочнее. Здесь взору нашему открывается одна из живых бездн, проникающих в глубины предвечного существа. Покаяние, создающее грех из вчерашней правды, открывает в новой истине не новое только, но старое. Оно есть возрождение истины. Природа покаяния есть воскресение, и недаром в мудрости величайшей религии покаяние и воскресение таинственно связаны. Покаяние черпает будущее в прошлом и прошлое взрывает в будущем. Тайна жизни, тщетно искомая, учеными и мыслителями, сверкает в раскрывающихся здесь глубинах. Лестница Иакова внезапно появляется, и человек по ней через народ свой и человечество восходит к Самому Богу.

Покаяние русского народа совершится возвращением его через русское будущее к русскому прошлому или воскресением его через прошлое к будущему, что одно и то же. При свете древней истины, указующей грядущий путь, русский народ познает свою внутреннюю скверну, свой грех лживости, корысти, алчности и разделения.

4

Крушение интеллигентщины есть крушение миросозерцания, построенного на одной мысли. В русской действительности произошел синтез идеи и действия. Идея хотела направить действие, но действие уничтожило идею. Последняя превратилась в дым, в мечту. Осталось одно действие без идеи. Вместо интеллигенции, подчиняющей народ внушенному разумом идеалу, оказался народ, подчинивший своим неразумным действием интеллигенцию и рассеявший ее идеал своей конкретной правдой.

Не ужас ли это? Не восстановление ли варварства, не возвращение ли в глубину бессознательных веков человечества или даже того, что было до человечества? Для тех, кто жил только рассудком, конечно. Для тех, кто в самом деле из жизни постигал только отвлеченную ее схему и схему эту клал в основу своей деятельности, — это крушение всех основ жизни или, скорее, того, что принималось за жизнь. Идеала нет, и осталась одна темная пустота.

Но так ли это для народа? Так ли это для тех, кто сознает себя не отдельно от него, а действующими в нем и с ним? Для них падение интеллигентской мечты есть не потеря возможностей, а, наоборот, освобождение от чего-то ограничивающего и связывающего. Это — слом лесов, которые были ошибочно приняты за самую постройку и, подменив ее, мешали дальнейшему строительству. Схема угнетала и урезывала внутреннюю сущность жизни, просившуюся наружу. Подчинясь схеме, люди жили искусственной жизнью, и жизнь их в сущности была не настоящей жизнью, но игрой. Свойство игры — условно, не реально, не целостно ограничивать наши действия. И можно сказать, что все действия, внушенные интеллигентской мыслью, были именно такой игрой. Казалось всегда, что серьезная часть — это обдумывание, выведение мысли, то, что происходит в тиши кабинета. Осуществление же уже не серьезно, второстепенно. Это не мое дело, это дело кого-то другого. Мое дело придумать, объяснить, связать ряд логических посылок. Содержание же моих мыслей делается серьезным для тех, кто не только будет их мыслить, но в них поверит так, чтобы их претворить в действие. И все основное настроение интеллигенции было именно таким. Мы создаем теорию. Народ ее осуществит. Дальнейшее извращение истинного соотношения разума и действия вело к полному их разобщению, к переложению всей ответственности не на мыслящего, а на делающего. Первый пребывал как бы заранее девственным и освобожденным от тяжести последствий. Второй нес на себе крест всего дурного, необходимо сопровождающего всякое действие. Это то, что Достоевский в своем гениальном прозрении изобразил в образе Ивана Карамазова, мыслившего смерть отца, и Смердякова, совершавшего убийства. Русский народ, появившийся перед нами в образе Смердякова и сделавший злое дело, имеет право сказать интеллигенции перед трупом бездыханной России: ан ты главный убивец и есть!

Я не могу не привести из моей личной жизни два примера, особенно ярко рисующие извращенное настроение вчерашней русской души. Во время войны, участвуя в одной разведке, я попал в засаду. Я лежал в канаве под сильным обстрелом австрийцев. Я испытывал сильнейший страх. Но вместе со страхом во мне было странное чувство удивления и обиды на стрелявших. Как? В меня? Это должно было быть для других. Я — ведь только так, я — только мыслю. То же самое почувствовал я на военном судне, когда оно получило пробоину. Опять

я боялся. Но вместе с тем я недоумевал: неужели я непременно связан с этой железной постройкой, с этими людьми? Неужели, как другие, я могу утонуть? Это казалось мне ни с чем не сообразным и просто глупым. Неужели это всерьез? Ведь я только мыслю. Я чувствовал то, что англичане говорят про игру, когда в ней нет fair play. Позвольте, условие не соблюдается. Я искал ощущений, я хотел испытать. Но я хотел вместе с тем все время остаться свободным в моем желании с возможностью в любую минуту отказаться от его последствий. И мне было непонятно, что какая-то внешняя сила, совершенно выходящая из рамок моего желания, грозит мне навязать свой непререкаемый закон. Это переводило меня из мира игры, мира мысли в мир какой-то совершенно чуждой мне обязательности и ответственности за каждый мой поступок.

В обоих случаях вместе с тем я заметил, что в минуту самой большой опасности многие из бывших со мною не ощущали ничего подобного. В особенности были лишены этого раздвоения те, кто был в опасности по обязанности, кто совершал какую-нибудь работу. Я заметил, что они не отделяют себя от происходящего, что они часть целого и даже чувствуют, что могут действиями своими влиять на его ход, изменить его силу. Солдаты, лежа в канаве, отвечали на выстрелы, т. е. действиями пытались парализовать опасность. Матросы на корабле спускали шлюпки, рубили канаты, гребли и черпали воду.

Я привел эти случаи, так как думаю, что в них ярко выступает столкновение двух миросозерцаний, умственного и действенного. То, что я, случайный и невоенный зритель, испытал на войне, испытала вся русская интеллигенция в революции, когда ее умственная игра превратилась вследствие стихийного движения народа в действительность. Позвольте, возопили теоретики и мыслители, когда рабочие, крестьяне и солдаты начали осуществлять то, чему их учили. Ведь мы только мыслили! Вы не соблюдаете условности и вовлекаете нас в совершенно непредвиденные последствия.

Все поведение интеллигенции руководилось именно убеждением в необязательности и безответственности ее собственных мыслей. Выращенные в области отвлечений, где нет реального сопротивления действительности и постоянного корректива жизни, они создали мир, ничего общего с миром русским не имеющий. И когда настоящий русский мир, оставленный ими на произвол судьбы, на них обрушился, они пришли в состояние ужаса и растерянности.

Теперь на место лепета этих слабых людей мы слышим пробуждающийся «рев племени». Мыслившая Россия оказалась негодною. Осталось только действующее целое. Из заповедных своих глубин оно воссоздает новую культурную Россию. И последняя вместо осознания себя в отвлеченном моменте, противополагаемом внешнему процессу действенности, сознает себя в моменте конкретном, связанном с этим общим процессом, ему имманентном.

Трудно для нас, современников, сказать, чем будет грядущее русское миросозерцание. Но во всяком случае уже ясны его основы. Они закладываются эпохой, в которой мы живем, тем совершением, что происходит вокруг нас и в нас самих. Мы не можем разделять то, что в жизни нашей соединилось. И как бы мы ни хотели быть только созерцателями, умствующими философами, мы вынуждены быть прежде всего деятелями, апостолами и пророками.

Оттого история и социология, две неразрывные части одной и той же науки о соборности, приобретают для нас первенствующее значение. История дает нам конкретный материал для нашего действия, описывает элементы, ему подвластные. Социология дает нам правила этого действия, не отвлеченные, но конкретные. Правила эти сознаются нами не как правила даже, а ощущаются как силы, как непререкаемые обязательства, завещанные прошлым и толкающие нас к определенным совершениям будущего. В связи с этим наше познание исходит не из момента общего, вневременного, объективного, как того хотели бы идеалисты, и не из момента отвлеченного, оторванного от объективной действительности — «logical situation» прагматистов, но из момента сегодняшнего, конкретного, «этого», включающего одинаково и время и вневременность.

Мы должны, наконец, сознать свою нерасторжимую связь с историей и с народом, творящим историю. То, что мы испытываем, и то, что мы выражаем, есть то, что испытывает и выражает в веках русский народ. Мы — его вестники и глашатаи. Через нас творит он свое дело, и наше творчество есть его былое и будущее творчество. И величайшей ошибкой было бы нам прислушиваться внешне к народу, внешне изучать его и обдумывать. Мы ощущаем его изнутри. Мы пребываем в его потоке. Мы уносимся внутренне в его бушующей, идущей из глубины веков, стихии. В темной комнате, с запертыми ставнями мы стремились уйти от жестокой и смрадной жизни в чистые просторы мысли. Но жизнь ворвалась в нашу крепость, смяла и разнесла глухую

коробку Канта. Душа, погибающая в своем пустынном одиночестве, услыхала в себе спасительный рев племени. Алчущая, она обрела в безводной своей пустыне животворный родник истории. От вод его сильных, от мощи подземной, скопленной в недрах родной земли, будут черпать отныне творцы новой русской действительности.

Значение свершившегося в России и свершающегося в мире есть внутреннее уразумение родства и соборности. Мир испокон века держится родством и соборностью. Соборность есть высший вид стадности, — стадность не механическая, но органическое соединение людей. В основе же соединения лежит родство — сознание единого корня, связующего разрозненные как будто действия.

Средневековая культура в Церкви была проникнута духом соборности, в частной же жизни была проникнута духом родства. Безразлично, выражалась ли последняя в уважении к дедам и прадедам и к установленным обычаям, как на Руси, или же, как на Западе, в освящении различий, созданных качеством и наследованием. Связь с прошлым одинаково, была жива и тут, и там, независимо от различных форм, ею принимаемых. И самым безобразным детищем того, что называется современной культурой, является именно ее плоскостность, ее отрицание времени, рода и племени. Безродность, как осуществляемое начало, есть начало неосуществимое, и в этом заключается осуждение всех окрашенных им течений мысли. Это действительно антихристова печать, и везде, во всех идеях, во всех построениях, ею отмеченных, можно безошибочно сказать: это царство не жизни, а смерти. Это — застывшие льды, мертвая красота коих принимается за красоту жизни. Это — смертельная безглубинность, выставляемая, как идейное знамя, и заранее обрекающая всех; кто за ней пойдет, к самому страшному концу — к засыханию в гибельной оторванности от всяких живых истоков.

Революция наша была царством такой внутренней короткости, одномерности настроений и влечений. Глупость ее и невежество произошли на этой почве. И те, кто искал в ней другого, был подобен людям, заблудившимся в тумане. Ничего не видно кругом, кроме узкой однообразной мглы. Чувствуется, где-то за нею есть простор. Еще шаг, и развернется перед взором живая, сияющая бездна. Там жизнь, там спасение, там пробуждение. Но усталые глаза напрасно впиваются в серый покров окружающей тьмы. Она стоит неподвижно, полна зловещей мертвенности, и кажется, что глубина ее перестает быть глубиной, надвигается на человека, теряет свои три измерения, становится давящей, как в ужасном сне, убивающей плоскостью.

Это царство трупов, похороненных без отпевания и вылезающих из могил, — трупов слепых, глухих, с истлевшими мозгами. Они ненавидят жизнь и хотели бы заразить ее своим трупным ядом. Они ненавидят одинаково то великое, что живет, и то великое, что умерло, ибо они пришельцы оттуда и знают, что смерти нет и что мертвые почасту могущественнее живых.

Смерти нет. Она — отвратительное подобие жизни, внешнее целое уже внутреннее не целое, части, искусственно связанные и стремящиеся разложиться, расползтись врозь. Самозванство, ложное имя — стихия смерти. Труп — кощунственное подражание человеку.

Осуществленное царство умственности есть царство самозванства, ибо в нем торжествует ложная видимость, называющая себя истинной жизнью, идея, прикрывающая гибельную пустоту. Это — в самом деле царство Антихриста, Сына Погибели, подменившего светлое Царствие Логоса.

Мы охвачены этою ложью. Мы не уйдем от нее, пока не выйдем из узкого круга современных столкновений. Надо вернуться вспять, к глубинным залежам, испокон века обогащавшим русское сознание. Надо вновь открыть русское прошлое. Там, в суровой сосредоточенности единой народной мысли рождалась могучая и плодотворная культура. От нее отреклась ради блеска чужой мишуры беспокойная странница, София Премудрая наша, интеллигенция. Но от страстных мук познанного греха рождается спасительный Эон. София возвращается, покаянная, в отеческое лоно. В хранилище русского духа обретает она вновь отвергнутую мудрость.

Скоро русский народ предстанет перед миром в великом единстве и цельности. Против России грабежа, насилия и разнузданности встает грозной ратью Россия самопожертвования, строгости и подвига. Против Руси нечестивой, Руси разбойной, поднимается Русь рыцарская.

Русь рыцарская — это возрожденная, новая русская интеллигенция. Ею заколосится после весенней бури народная нива. Страшный вихрь, пронесшийся в чаще народной души, свалил в ней гнилые деревья, очистил место для молодых отпрысков, лучших детей великого соборного леса. Они тянутся вверх, в простор вселенной, но крепость их в здоровом корне, пожирающем историческую почву. Так

образуется связь мысли личной с мыслью вселенской через мысль рода и народа.

Да будут носители этой новой русской мысли, национальной и вместе с тем всечеловеческой, вождями и пророками. Да будет подвиг их подвигом истинного духовного зодчества и действенного зиждительства. И да не убоятся они, его свершая, своего сверхчеловеческого рева, рева племени, их воздвигнувшего. Если страшно им будет от силы движущего их потока, как человеку, внезапно узревшему в себе Левиафана или Рахаба, пусть вспомнят: «Он погрозил им, и они далеко побежали, и были гонимы, как прах по горам и пыль от вихря» (Пс. 17, 12). Но жизни другой быть не может, когда человек сознал себя народом и слабые члены свои, смертные в настоящем, бессмертно расправил в безвременной временности веков.

Муравьев В. Н. Овладение временем. Росспэн. М., 1998. Стр. 52—73.

П. И. Новгородцев

ПРАВО НА ДОСТОЙНОЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ

Среди тех прав, которые помещаются обыкновенно в современных декларациях, нет одного, которое по всем данным должно бы было найти место в символе веры современного правосознания: это право на достойнее человеческое существование. А между тем, если есть какая-либо яркая и отличительная черта того нового воззрения, которое все более дает себя звать в различных общественных заявлениях, так это именно признание за указанным правом не нравственного только, но и юридического значения. В этом случае на ваших глазах совершается один из тех обычных переходов нравственного сознания в правовое, которыми отмечено прогрессивное развитие права. И быть может у вас в России ранее, чем где-либо этому новому виду права суждено получить ясное принципиальное признание.

Но что же такое «право на достойное человеческое существование»? Не представляет ли оно собой понятия, неуловимого по содержанию и противоречивого по смыслу, слишком широкого для того, чтобы вместиться в рамки юридической регламентации, и слишком субъективного для того, чтобы быть предметом общих определений? Конечно, понятие о достойной человеческой жизни открывает простор для бесконечных требований и предположений во всю меру бесконечного человеческого идеала. Но когда говорят о праве на достойное человеческое существование, то под этим следует разуметь не положительное содержание человеческого идеала, а только отрицание тех условий, которые совершенно исключают возможность достойной человеческой жизни. Точно так же говорим мы о праве свободной мысли и верующей совести, в смысле отрицания внешних стеснений для духа, хотя хорошо знаем, что положительное осуществление идеала внутренней свободы одним этим не может быть достигнуто.

Речь идет в данном случае, очевидно, о том, чтобы обеспечить для каждого возможность человеческого существования и освободить от гнета таких условий жизни, которые убивают человека физически и нравственно. И так как подобная забота относится, прежде всего, к тем, кто не может стать на твердую почву в жизненной борьбе, кто нуждается в помощи и поддержке, то обеспечение права на достойное человеческое существование ближайшим образом имеет в виду лиц, страдающих от экономической зависимости, от недостатка средств, от неблагоприятно сложившихся обстоятельств.

Но здесь возникает новое сомнение. Может ли право взять на себя эту задачу, столь обширную и сложную? Мы знаем взгляд старой юридической школы, которая учила, что поддержка нуждающихся не может быть задачей права.

Этот взгляд, столь авторитетный в свое время, весь покоится на одной коренной ошибке, раскрытой как нельзя ярче общественным развитием XIX века: ставя целью права охрану свободы и отделяя от этого потребность в восполнении средств, эта теория забывает, что пользование свободой может быть совершенно парализовано недостатком средств. Задача и сущность права состоит действительно в охране личной свободы, но для осуществления этой цели необходима и забота о материальных условиях свободы: без этого свобода некоторых может остаться пустым звуком, недосягаемым благом, закрепленным за ними юридически и отнятым фактически. Таким образом, именно во имя охраны свободы право должно взять на себя заботу о материальных условиях ее существования; во имя достоинства личности, оно должно взять на себя заботу об ограждении права на достойное человеческое существование. Из глубины, из недр жизни к нам несутся стоны об охране этого права. Бесхитростным, исполненным глубокого трагизма языком рабочий люд жалуется на свое унижение: «наша

жизнь хуже рабочего скота; как скот работаем почти день и ночь, вот точно такова же и наша жизнь; просим, просим вас, помогите нам скинуть тяжелое бремя, которое лежит на нас, которое закрывает нам двери к просвещению нашего ума[1]. А что сказать об этой ужасной квалификации деревенских мужиков, которых городские рабочие называют «бродячими собаками без номера» и которых уровень жизни выражается пословицей: «Наше дело телячье: поел да и в хлев».

Юристу наших дней тем не менее возможно повторять старое понятие об охране формальной свободы, что сама практика жизни идет в разрез с этой теорией. Что такое фабричное законодательство, как не забота об «известной части общества, нуждающейся в помощи», забота, восполняющая недостаток средств в неравной борьбе труда с капиталом? Не очевидно ли из одного этого примера, что право не ограничивается одной охраной свободы, а берет на себя также и регулирование материальных условий ее осуществления. Несомненно, что право уже вступило на этот путь, необходимо только формулировать и закрепить ту цель, которая открывается для права на этом пути, и нам представляется, что лучшим выражением для этой цели является признание права на достойное человеческое существование.

Конечно, потребности человека разнообразны и субъективны, и определить точно, где начинается образ жизни, достойный человека, нельзя. Однако из этого не следует, что праву здесь нечего делать и нечего определять.

Прежде всего, несомненно, что в каждом обществе, в каждом положении есть свой уровень жизни, который считается нормой, и есть свой предел, за которым начинается недопустимая крайность. Можно спорить о восьми или девяти часовом рабочем дне, но совершенно очевидно, что пятнадцать — восемнадцать часов работы есть бессовестная эксплуатация. Можно спорить о возможных размерах жилища в сторону отклонения вверх от минимальной нормы, но бесспорно, что темные и сырые подвалы противоречат всяким нормам допустимого и возможного. Право и становится на этот путь, когда оно берет на себя определение известных условных норм. И в этом случае имеет огромное значение уже одно признание принципа охраны личности в каждом человеке. То, что особенно гнетет и удручает тружеников жизни, — это сознание своей беззащитности и беспомощности в жизненной борьбе. Высказать в самом законе принцип поддержки всех слабых и беззащитных — это значит возвысить в них чувство собственного достоинства, укрепить сознание, что в них стоит сам закон.

Но одного провозглашения общего принципа, конечно, недостаточно. Для того, чтобы этот принцип не остался только нравственным пожеланием, необходимо, чтобы из него вытекали конкретные юридические следствия.

Одно из этих следствий мы уже упомянули: — это законодательство о рабочих. Оно может выражаться как в общей охране интересов трудящихся при помощи объективного права, например, путем регулирования санитарных условий труда, так и в признании за каждым трудящимся особых субъективных прав, вытекающих из общего понятия о правах человеческой личности. Такой характер имеет, например, право на обозначение на случай болезни, неспособности к труду и старости. Это право признано теперь во многих законодательствах, но, несомненно, что будущее должно осуществить в этом направлении целый ряд подобных прав. В особенности здесь имеет коренное и принципиальное значение так называемое право на труд, которое еще со времени Великой французской революции пытались в той или иной форме внести в текст декларации прав. До нас дошел целый ряд проектов этого рода, известны опыты Томоро и Дюфура, Варле и, наконец, Робеспьера. Влияние последнего отразилось лишь отчасти и очень слабо на декларации 24 июня 1793 г., в которой мы находим следующую статью (21): «Общественное призрение есть священный долг. Общество обязано оказывать поддержку несчастным гражданам или предоставляя им работу, или обеспечивая средства существования тем, кто не в состоянии работать». Однохарактерная статья содержится и в декларации 1848 г.: «Республика должна посредством братской помощи обеспечить существование нуждающихся граждан, или, доставляя им работу по мере своих средств, или оказывая при отсутствии семьи помощь тем, кто не в состоянии работать». Эти статьи имели значение скорее нравственного положения, чем юридического принципа, но так или иначе они намечали принцип, подлежащий дальнейшему развитию. Тем не менее, и до последнего времени право на труд все еще считалось утопией и даже извращением понятия о праве. Но как

[1] В нашей литературе это обозначение впервые употреблено Влад. Соловьевым в «Оправдания добра». Объект этого права Соловьев определял в виде требования, чтобы всякий человек имел не только обозначенные средства к существованию (т. е. одежду и жилище с теплом и воздухом) и достаточный физический отдых, но чтобы он мог также пользоваться и досугом для своего духовного совершенствования». (Собр. соч. Т. 7, стр. 353—355.)

раз в наши дни эта утопия становится практическим лозунгом передовых русских партий. Что такое, как не признание права на труд, лежит в основе той реформы, которая требует увеличения площади землепользования населения, обрабатывающего землю личным трудом? Для огромной массы трудящегося населения России признается, таким образом, право на приложение своего труда, и когда этот принцип будет осуществлен, это будет фактом огромного всемирно-исторического значения. Вся эта реформа в программе конституционно-демократической партии ставится на почву права и производится с должным уважением отчуждаемых прав землевладельцев-собственников. Ревнители старой догмы, исходившие из принципа священной и неприкосновенной собственности, нашли бы и в этой постановке вопроса извращение идеи права. Но правосознание нашего времени выше права собственности ставить право человеческой личности и; во имя этого права, во имя человеческого достоинства, во имя свободы, устраняет идея неотчуждаемой собственности, заменяя ее принципом публично-правового регулирования приобретенных прав с необходимым вознаграждением их обладателей в случае отсуждения.

Второе важное следствие из признания права на достойное человеческое существование есть широкое допущение профессиональных союзов. Если главное бедствие тех, кто изнемогает в жизненной борьбе, есть беспомощность, проистекающая от недостатка личных сил и средств, то одним из верных путей для выхода из этого состояния беспомощности является союз лиц, сближенных общим положением и при помощи взаимной поддержки укрепляющих друг в друге чувство солидарности и сознание свободы. Оговорить и признать это право на образование профессиональных союзов тем более необходимо, чем более оно подвергалось и подвергается сомнению. Великая французская революция не осуществила этого права: законодательство революционной эпохи относилось прямо отрицательно к профессиональным союзам, как и вообще ко всяким ассоциациям, в этом выражалась глубокая антипатия революции к уродливым формам средневековой корпоративной жизни, построенным на узком начале цеховой замкнутости и исключительности. Но и в наше время право профессиональных союзов на существование иногда представляется спорным: здесь возникает задача огромной сложности — примирить свободу профессиональных союзов с государственным интересом. На почве свободы союзов создаются такие могущественные организации, которые при известных условиях могут угрожать правильному течению государственной жизни и приводить в расстройство самые основы общественного строя. Здесь необходимо найти известную линию примирения и средством к этому является создание нейтральных и посредствующих инстанций, которые силой своего общественного авторитета могли бы предотвращать возможные конфликты и способствовать удовлетворению требований, осуществимых при данных условиях. Конечно, широкое допущение профессиональных союзов вносит чрезвычайные осложнения и в государственные, и в общественные отношения, но это не может служить аргументом против него.

Третье конкретное следствие, которое вытекает из общего принципа, есть обязательное общественное и государственное призрение лиц беспомощных и неспособных к труду, проистекает ли эта беспомощность от юного или старческого возраста, болезни или же из других источников. Поскольку забота о бедных из добровольной благотворительности превращается в законную обязанность, она приобретает юридический характер и становится под санкцию права. Немного времени прошло с тех пор, как страхование рабочих стало в некоторых странах юридической обязанностью, и это был первый шаг на пути к дальнейшему вмешательству права в эти отношения. То, что казалось невероятным и невозможным, начинает становиться действительностью и мы стоим, несомненно, накануне решительного и коренного изменения наших представлений о границах права и морали именно в сфере затронутых выше отношений.

Я не имею здесь в виду дать подробную юридическую конструкцию права на достойное человеческое существование. Задача моя гораздо более скромная: показать, что это право уже приобретает ясные юридические очертания. Само собою, разумеется, что настоящее и полное осуществление этого права было бы в то же время разрешением социального вопроса. Но это отнюдь не мешает ввести рассмотренное право в декларацию прав. Не казалось ли это возможным уже сто лет назад, в момент увлечения идеей социальной справедливости? И главнейшие права уже теперь перечисляемые в декларациях, не представляются ли до сих пор скорее огромными и великими задачами для развития, чем окончательно осуществленными благами действительной жизни?

Новгородцев П. И. «Два этюда». Полярная звезда. № 3, 1905. Стр. 214—222.

С. Н. Трубецкой

Пусть наше знание социологических законов спорно и шатко, — вряд ли возможно отрицать известную органическую цельность в самом историческом процессе, или известное разумное, логическое единство в преемстве и развитии общечеловеческих знаний и культурных начал. И, несомненно, что в обоих случаях такое единство зависит не от одного давления внешних причин, но от внутренних связей, от самой природы человеческого сознания. Рассматривая исторический процесс в его целом, точно так же, как и в отдельные великие эпохи, мы находим, что мировые идеи, определявшие его течение, имеют сверхличную, положительную объективность: это как бы общие начала, воплощающиеся в истории; мы видим, что великие события и перевороты не объяснимы из частных, индивидуальных действий, интересов и влечений, из случайных, единичных поступков, но что они определяются общими массовыми движениями, иногда совершенно стихийными, общим сознанием, общими инстинктами и потребностями.

Мы не хотим отрицать роли личности в истории; мы полагаем, напротив того, что личность может иметь, и действительно имеет, в ней *общее* значение. В известном смысле все совершается в истории личностью и через личность: только в ней воплощается идея. Но именно поэтому универсальное значение личности и нуждается в объяснении. Ибо ее влияние не ограничивается одною чисто отрицательной способностью исключать себя из общего дела, тормозить его по мере присвоенной ей силы и власти: есть личности, способные *представлять* общие интересы и идеи и *управлять* людьми во имя общих начал, вести, учить и просвещать их. Эти-то способности, которыми обладают исторические личности, истинные деятели и учителя человечества, нуждаются в объяснении.

Прежде всего историческая личность есть продукт своего общества; она образуется им, проникается его общими интересами. Она *представляет* его органически, воплощает, сосредоточивает в себе известные его стремления, а постольку может и сознать их лучше, чем другие, и найти путь к разрешению назревших исторических задач. Часто люди заурядных или односторонних способностей, в силу обстоятельств, в силу исключительного высокого положения, которое им достается в удел, бывают призваны играть роль великого человека. Иногда это им удается при некоторой восприимчивости и энергии, усиленной сознанием власти, нередко даже самою скудостью мысли и отсутствием оригинальности. Ибо когда известные исторические задачи назрели, когда общественные потребности, частью сознаваемые, частью еще не сознанные отдельными умами, достигают известной интенсивности, когда общественная воля с прогрессивно возрастающею силою тяготеют в определенном направлении, — она естественно ищет наиболее приспособленный орган как для своего выражения, так и для своего осуществления. И она, естественно, стремится к органическому средоточию общества, к представителям его власти, дабы внушить им известную задачу, если не определенное решение. Историк знает, как много у народной общественной воли есть различных способов выражения и действия, как полно и разнообразно высказывается она в самых мелочах жизни, еще не сознанная, не овладевшая собою, еще не решившаяся, но как бы ищущая решения и предчувствующая его. Она проявляется инстинктивно, иногда безотчетно, сама не понимая смысла этих проявлений, которые в своей сложности создают общую атмосферу, общее давление, иногда переходящее из скрытого состояния в действие.

Не следует, однако, ослеплять себя насчет могущества общей воли, ее развития и ее непосредственного влияния на центральные органы. Ошибочно думать, что, помимо всякой политической организации, народное сознание может всегда непосредственно вдохновлять правителей путем магического умственного внушения. Ибо прежде всего никакое социальное тело не обладает достаточной солидарностью: и атомы, его составляющие, и центральные его органы проявляют значительное взаимное трение: во-вторых, правительство, вдохновляющееся одними темными инстинктами масс, едва ли будет на высоте своих задач и сумеет возвыситься над случайной политикой. Там, где народная интеллигенция не организована или дезорганизована, народное тело может испытывать нужды и потребности, без того чтобы вызвать соответственные действия центральных органов. Там, где отсутствует всякая организация общего сознания, где оно, как у низших животных, рассеяно бессвязными узлами по всему общественному телу, не собираясь к центральным органам, там господствуют лишь элементарные социальные и государственные инстинкты, которые хотя и обусловливают крепость и нравственную цельность государства, но сами по себе все еще недостаточны для того, чтобы справляться со сложными политическими задачами и вопросами. Человек не может жить без элемен-

тарных органических отправлений, не может обойтись без инстинктов; но он не был бы человеком, если бы жил одною животною, бессловесною жизнью. Так точно и государство не может довольствоваться тем мощным инстинктом самосохранения, тем стихийным единством сознания, которое обнаруживает народ в годины бедствий или минуты необычайного энтузиазма. Сила государства — в его жизненных принципах, во внутреннем единстве духа, которое обусловливает его политический и культурный строй. Но народная воля не должна пребывать навсегда бессознательной, импульсивной, и народная мудрость — бессловесным инстинктом, который выражается в судорожных рефлексах и диких воплях. Если народ есть живое существо, то это организм высшего порядка, члены которого обладают разумной природой. И вот почему существенной задачей каждого государства является просвещение народа и образование его интеллигенции.

Таким образом и здесь, в социологической области, сознание прогрессирует вместе с организацией и предполагает ее. В силу этой социальной организации, этой живой солидарности общественного тела личность может органически представлять его как в совокупности его частей, так и в отдельных отраслях его жизни. При этом самое представительство может быть сознательным и свободным или же бессознательным, непосредственным; оно может обладать постоянною, прогрессивно-совершенствующейся организацией или же не иметь никакой политической организации, а следовательно, и никакого *нормального* политического значения.

Итак, в той или другой форме личность представляет свое общество и свою эпоху. Но этим еще не исчерпывается ее значение. Ибо если бы личность служила только выражению известных общественных стремлении, пассивным органом собирательной воли и сознания, то она не могла бы оказывать существенного влияния на ход событий и на развитие своего общества. Если бы она могла только подводить итоги общего сознания, только представлять свое общество, она не могла бы им *править*, учить, исправлять его. Но тогда никакое правительство, никакая государственная или общественная власть не имела бы другого авторитета и основания, кроме насилия. Вместе с тем не было бы и реального общественного прогресса: отражаясь в своих отдельных представителях, общество оставалось бы неподвижным.

На деле личность имеет в самом обществе самобытное значение и безусловное достоинство, помимо того общества, которое она собою представляет. Если существует положительный прогресс в какой бы то ни было отрасли жизни, если развивается общество, наука, искусство, религия, то личность может и должна вносить с собою нечто безусловное в свое общество — свою *свободу*, без которой нет ни права, ни власти, ни познания, ни творчества. И помимо унаследованных традиционных начал, человек должен в свободе своего сознания логически мыслить и познавать *подлинную* истину, вселенскую правду и осуществлять ее в своем действии. Помимо своих частных верований, временных и местных идеалов, он должен в самых общеродовых формах своего сознания вмещать безусловное содержание, высший вселенский идеал. И, так или иначе, определяясь все яснее и полнее, этот идеал всеобщей правды и добра является точкой опоры, руководящею целью всякого благого дела, высшего прогресса культуры и знания. Как мы видели в предшествовавшей главе, без усвоения этого объективного идеала никакое развитие немыслимо вовсе. Но идеал не может быть усвоен без личного, свободного усилия.

Искусство, наука, философия развиваются в каждом народе в связи с его общей культурой и верованиями. Но поскольку они имеют в себе объективное содержание, заключают в себе постепенное раскрытие объективной истины и красоты, они имеют самостоятельную историю. Ибо в истине и красоте объединяются народы. Чтобы сделать научное открытие или построить философскую систему, мало народной мудрости, нужна истина, как для художника — подлинная красота, и нужно свободное усилие личного гения. Чтобы преобразовывать общество, учить его, способствовать так или иначе его развитию и нравственному улучшению, нужен не только патриотизм, но и ясное сознание правды и добра, крепкая вера в высший идеал. И вот почему для мыслителя и художника, для религиозного и политического преобразователя всеобщий, истинный идеал не всегда таков, как он признается в его среде.

Впрочем, всякий культурный и религиозный народ признает объективный идеал, объективную правду; каждый такой народ признает некоторые общие нормы, долженствующие лежать в основе человеческих отношений и религиозного культа. И для того, чтобы нормы эти соблюдались, он признает над собою необходимость духовной и государственной *власти*, по возможности и независимой, и справедливой. В этих объективных нормах, в законе человеческого общежития заключается право на власть; в идеале всеобщей правды — ее выс-

шая нравственная санкция. Итак, признавая общий, необходимый характер исторических событий и внутреннее, разумное единство общего течения истории, мы в то же время признаем за личностью способность представлять свое общество и управлять им. Понятие о первоначальном родовом единстве, об органической коллективности сознания не отрицает, а объясняет нам эту провиденциальную роль личности в истории. Ибо то, что приобретено личностью, становится достоянием рода в силу ее органической солидарности с ним; дело личности, ее подвиг и творчество имеют общее значение, помимо своих внешних, непосредственных результатов. С другой стороны, индивидуальная личность может усвоить вмещать вселенский идеал, познавать всеобщую истину лишь в универсальных, родовых формах человеческого сознания. Только в своей органической солидарности с родом отдельная личность обладает такими формами. И вместе с тем в своей свободной, индивидуальной самодеятельности она возвышается над своею врожденною природою, наполняет свое потенциальное сознание идеальным содержанием. Чтобы осуществиться в действительности, идеал предполагает в ней универсальные формы и свободный акт, без которого он не может быть усвоен.

Рассматривая мировой процесс, мы видим, как трудно и медленно зарождалась человеческая личность, как туго развивалось ее самосознание. Несмотря на весь эгоизм человеческой природы, самое понятие личности, личных прав, личной собственности и свободы, — все эти понятия возникают и развиваются, на наших глазах. И вместе с их развитием, с развитием личного самосознания пробуждается сознание внутреннего противоречия жизни, противоречия личности и рода, свободы и природы. Это противоречие обусловливает собою не одни разногласия философских школ, но глубокий коренной разлад человеческой жизни. Его корень лежит не в умствованиях философов, а в самой действительности, в самой природе вещей, ибо вся действительность представляет нам борьбу этих начал, и в философии мы находим лишь отражение этой борьбы, лишь сознание мирового противоречия. В философии только оно не может быть разрешено, именно потому, что оно есть действительное противоречие, требующее не теоретического, но и практического решения. Простая ссылка на недостигнутый идеал, в котором противоречия от века примирены, в котором осуществлено конкретное единство конечного и бесконечного, свободы и природы, личности и вселенной, — указание такого идеала само по себе еще недостаточно: во-первых, потому, что из такого отвлеченно-признанного идеала никогда невозможно вывести или понять с достаточной полнотою действительного эмпирического порядка вещей со всеми его противоположностями; во-вторых, потому, что осуществление такого идеала все-таки остается задачей, которая не подлежит теоретическому разрешению. Всякое умозрительное решение есть и должно быть только приблизительным, потому что это только предугадываемое, чаемое решение. И всякий раз, как философия забывает эту спекулятивную природу, отвлеченность своего идеала, она либо предполагает его осуществленным в действительности и, закрывая глаза на ее противоречия, сама впадает в них, либо же она отчаивается в самом идеале, в его вечной действительности и осуществимости.

Мы говорили уже об этом роковом противоречии, которое с глубокой древности тревожит умы, которое уже Аристотель сознал как безысходную задачу онтологии — противоречие между родом и индивидом. В действительности один не может быть без другого, но в то же время и тот, и другой претендуют на исключительную действительность, вместе ни тот, ни другой не имеют истинной действительности. Индивиды преходящи, один род пребывает, но вне индивидов — это призрачная отвлеченность. Люди умирают, человечество бессмертно: *«Нет ничего реальнее человечества»*. И в то же время нет ничего «идеальнее»: человечество как существо, как действительный организм не существует вовсе. Оно не составляет не только одного тела, но даже одного солидарного общества. Только отдельные люди суть реальные организмы, но эти «реальные существа» все преходящи и смертны, не обладая пребывающей действительностью.

Как же примиримо это противоречие? Может ли человечество стать таким же реальным и солидарным организмом, как один человек, может ли оно стать одним бессмертным человеком? И могут ли отдельные индивиды, составляющие человечество, приобрести в нем бессмертие? До тех пор, очевидно, противоречие непримиримо. Очевидно также, что сам по себе человек не может его примирить и если когда-нибудь он искал такого примирения, то не иначе как на практически-религиозной почве, в том или другом церковном, богочеловеческом организме.

Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. № 2, 1891. Стр. 149—155.

РОЛЬ ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИИ

У человека, как и у высших животных, воспитание является органическим продолжением наследственности. Только при помощи воспитательных внушений человек овладевает своими органами и способностями, элементарными и общими знаниями, распространенными в его среде. Его врожденные способности должны быть воспитаны другими людьми, чтобы он сам мог себе их усвоить. Язык, которым он говорит, знания и понятия, которым он учится, закон, которому он подчинен, понятие о Боге, которому он служит и поклоняется, — все содержание его сознания дано ему людьми или через посредство людей. Самая внешняя среда, природа, действует на него через посредство человеческой среды, определяя его антропологический тип в наследственной передаче медленно образовавшейся организации, его культурный тип — в преемстве местных традиций, обычаев и понятий, сложившихся под общим и продолжительным влиянием данных естественных условий. <...>

Мы не хотим отрицать роли личности в истории, мы полагаем, напротив того, что личность может иметь и действительно имеет в *ней общее* значение. В известном смысле все совершается в истории личностью и через личность: только в ней воплощается идея. Но именно поэтому универсальное значение личности и нуждается в объяснении. <...> Прежде всего, историческая личность есть продукт своего общества; она образуется им, проникается его общими интересами. Она *представляет* его органически, воплощает, сосредоточивает в себе известные его стремления, а постольку может и сознать их лучше, чем другие, и найти путь к разрешению назревших исторических задач. <...> Когда известные исторические задачи назрели, когда общественные потребности, частью сознаваемые, частью еще не сознанные отдельными умами, достигают известной интенсивности, когда общественная воля с прогрессивно возрастающею силою тяготеет в определенном направлении, — она, естественно, ищет наиболее приспособленный орган как для своего выражения, так и для своего осуществления. И она, естественно, стремится к органическому средоточию общества, к представителям его власти, дабы внушить им известную задачу, если не определенное решение. <...> Сила государства — в его жизненных принципах, во внутреннем единстве духа, которое обусловливает его политический и культурный строй. Но народная воля не должна пребывать навсегда бессознательной, импульсивной, и народная мудрость — бессловесным инстинктом, который выражается в судорожных рефлексах и диких воплях. Если народ есть живое существо, то это организм высшего порядка, члены которого обладают разумной природой. И вот почему существенной задачей каждого государства является просвещение народа и образование его интеллигенции. <...>

Личность представляет свое общество и свою эпоху. Но этим еще не исчерпывается ее значение. Ибо если бы личность служила только выражению известных общественных стремлений, пассивным органом собирательной воли и сознания, то она не могла бы оказывать существенного влияния на ход событий и на развитие своего общества. <...> Чтобы преобразовывать общество, учить его, способствовать так или иначе его развитию и нравственному улучшению, нужен не только патриотизм, но и ясное сознание правды и добра, крепкая вера в высший идеал. И вот почему, для мыслителя и художника, для религиозного и политического преобразователя всеобщий, истинный идеал не всегда таков, как он признается в его среде. <...>

Итак, признавая общий, необходимый характер исторических событий и внутреннее, разумное единство общего течения истории, мы в то же время признаем за личностью способность представлять свое общество и управлять им. Понятие о первоначальном родовом единстве, об органической коллективности сознания не отрицает, а объясняет нам эту провиденциальную роль личности в истории. Ибо то, что приобретено личностью, становится достоянием рода, в силу ее органической солидарности с ним; дело личности, ее подвиг и творчество имеют общее значение помимо своих внешних, непосредственных результатов. С другой стороны, индивидуальная личность может... вмещать вселенский идеал, познавая всеобщую истину лишь в универсальных, родовых формах человеческого сознания. Только в своей органической солидарности с родом отдельная личность обладает такими формами.

Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. Стр. 557—563.

УЧЕНИЕ О СОБОРНОСТИ

Чтобы разрешить основные противоречия сознания, нужно сделать его действительно всеобщим, соборным сознанием, осуществить его внутренний идеал. И таким образом вопрос о природе сознания приводит нас к этической задаче. <...> Человек, нравственно оторванный от других людей, живущий собою и для себя одного, очевидно, не может быть нравственным человеком. И наоборот, совершенная нравственность достижима лишь в совершенном обществе.

Благая воля, которая есть основание нравственности, называется любовью. Всякая мораль, основанная на чем-либо ином, кроме любви, не есть истинная мораль и безнравственна в своем корне. Любовь же предполагает любящего и любимого и в своем совершенном осуществлении есть союз любящих. Полнота любви, высший идеал нравственного блага, есть совершенная полнота, свободное и нераздельное единство всего любимого. И в этом смысле можно сказать, что совершенная любовь осуществима лишь в совершенном обществе. Любовь не может и не хочет быть одна; она *есть альтруизм* и внутренне предполагает *друга*, ищет его, а не себя. Абсолютная божественная любовь есть, по учению христианства, та любовь, которая от века рождает себе *возлюбленного*, любит в нем и через него, — любовь, которая может наполнить и оживить самое ничтожество, создав все из ничего в своем творческом экстазе. <...>

Нравственный закон *требует* действительного осуществления полной идеальной солидарности: мы *должны* признавать и любить ближнего, как себя самих, полнота правды *должна* быть нашей целью. Определяясь к действию частными побуждениями и причинами, человек не может быть истинно нравственным и свободным. Он освобождается лишь в истинной любви, где его воля определяется идеальною полнотою правды. Нравственный закон есть сознание этой еще не исполненной правды, сознание долга перед самим собой, перед всем существующим, перед самою Высшею Правдой. Этот закон, в одно и то же время внутренне присущий человеку и внешний ему, живет в человеке и судит его. И чем глубже входит человек в свою совесть, тем больше проникается он благоговением перед идеальным содержанием этого закона и сознает все свое несоответствие, все свое противоречие с ним — во всяком деле, внешнем или внутреннем, во всяком отношении. Он не может уйти от закона, удовлетворить ему каким бы то ни было подвигом. И чем глубже сознает человек зло своей природы, тем сильнее в нем потребность к оправданию, искуплению и примирению с Высшей Правдой. Вместе с тем он сознает, что конечного примирения и оправдания он не может достигнуть сам собою, ибо он должен искать его лишь в *совершенной любви.* Только совершенная любовь может оправдать человека, — полнота всеобъемлющей любви. Но эта любовь, полная и совершенная, заключающая в себе больше, чем все, не есть природный инстинкт человека или личный подвиг его воли, а *благодать*, независимая от него и вместе дающаяся ему.

Мы не можем и не хотим доказывать эту благодать умозрением: она не принимает внешнего свидетельства. Но таков, во всяком случае, исторический ход нравственного развития: любовь, как инстинкт, есть эмпирический факт; любовь, как долг, есть нравственное требование нашей совести; любовь, как благодать, есть высший религиозный идеал человека, предмет нашей веры. Когда человек сознал свой грех, когда он осудил себя перед законом своей совести, перед высшим идеалом вселенской правды, он жаждет оправдания. И так как он не может оправдаться и освятиться своими личными подвигами и делами, ему остается поверить в любовь, — *поверить совершенной, всепрощающей любви,* которая искупляет и примиряет нас с собою. Самая эта вера есть уже дело любви и вместе сознается верующими, как явление благодати. Вера есть не легкое, а трудное дело.

Если истинно веруешь в совершенную любовь, то нельзя не любить на деле; иначе веры нет. Совершенная любовь есть единство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех. Но такая совершенная, божественная Любовь не может быть осуществима в каком-либо естественном человеческом союзе: царство ее не от мира, она предполагает *совершенное* общество, богочеловеческий союз или *Церковь.* — Поверив в Любовь и в ее искупление, мы должны любить вместе с нею. Сознав ее конечную цель, мы должны работать над этой целью, достигаемою в нас, — над строением совершенного богочеловеческого общества. И если всякое доброе дело приближает нас к этой цели, то познание универсальной цели человечества, предзаложенной в самом его сознании, ставит нам общественную задачу и приводит нас к великому вопросу о совершенном обществе.

Там же. Стр. 586—592.

С. Л. Франк

ГОСУДАРСТВО И ЛИЧНОСТЬ

(По поводу 40-летия судебных уставов Александра II)

20-го ноября Россия справляет сорокалетний юбилей судебных уставов Александра II, сорокалетия действия «скорого, правового и милостивого суда». Как бы ни громили реакционеры этот суд, и какие бы несовершенства ему ни были присущи в действительности, не только подавляющее большинство русских юристов, но и масса населения твердо знает, какое огромное и благотворное значение в русской жизни имеют реформированные судебные учреждения. Самый серенький обыватель, отнюдь не привыкший к отвлеченностям и «умствованиям», лишенный принципиальных воззрений на задачи и нужды государственной жизни, на практике отлично понимает различие меж законностью и произволом, между правом и бесправием и явственно, как говорится, на своей собственной шкуре ощущает это различие. Поэтому он инстинктивно дорожит судебными учреждениями, как редким в окружающей его жизни приютом законности и права.

Но не об этом значении судебных учреждений мы хотим здесь говорить, и не слепую хвалу мы намерены возносить им. Не говоря уже о недостатках, которыми они отличались с самого начала, не говоря далее о тех, всем известных, довольно существенных искажениях, которые были в них внесены позднее, восторженное отношение к ним именно как к фактически существующим учреждениям, неуместно просто потому, что они стоят в известном противоречии ко всему остальному укладу русской жизни, стесняющему, а иногда и совсем устраняющему их, возможное при других условиях, благотворное влияние. Достаточно указать, что во многих случаях в уголовных делах подсудность фактически определяется распоряжением администрации, что от ее же усмотрения зависит гласность или негласность судопроизводства, что принцип несменяемости, а, следовательно, независимости судей проведен далеко не последовательно, и на практике сведен «на нет», что вопрос о предании суду именно в важнейших делах зависит не от самого суда, а опять-таки от администрации и т. п. Специалисты неоднократно разъясняли и не перестанут разъяснять все недостатки организации суда и его положения при современном государственном быте России. И если мы, профаны, тем не менее празднуем юбилей этого суда, то мы чествуем при этом не сами учреждения, а заложенную в них философски-правовую идею.

В судебном деле, какая бы ни была ее организация, яснее всего отражается имманентная, присущая всякому общежитию коллизия двух начал — начала государственных интересов и начала прав личности. Сама идея суда (по крайней мере уголовного) состоит своих в том, что государство при охране интересов не имеет права распоряжаться бесконтрольно судьбою подчиненных ему личностей, а должно считаться с гарантированными личности правами и может в своих интересах нарушить эти права только при известных, точно определенных условиях. Как бы ни было важно государству в известных случаях лишить, например, данное лицо свободы, имущества, жизни, государство не может сделать это самовольно, соображаясь исключительно со своими собственными интересами, оно наталкивается при этом на неподчиненные ему, имеющие самостоятельное юридическое значение и утвержденные в законе права личности, и исход этого столкновения решается не соображениями государственной пользы, а принципами права, не распоряжением администрации, а приговором суда. Наиболее частое выражение это соотношение двух начал получает в состязательном типе уголовного процесса, который поэтому и является единственной нормальной формой уголовного суда. Представитель интересов государства — прокурор, и представитель прав личности - обвиняемый и его защитник — спорят как две равноправные стороны перед третьей, незаинтересованной независимой властью — судом — о своих взаимных притязаниях; подобно тому как в гражданском суде о них спорят частные лица, истец и ответчик. При этом закон, предусматривая, что государство всегда сильнее и влиятельнее частного человека старается устранить даже это психологическое неравенство сил, предоставляя обвиняемому некоторые преимущества в состязании с обвинительной властью, как, например, право последнего слова и т. п. Казалось бы — и юристы часто утверждают это — государство и его верховная власть всемогущи и не могут потерпеть рядом с собой никакой независимой от них правовой инстанции; и, однако, в уголовном процессе ясно обнаруживается, что государство в своей деятельности ограничено рядом гарантированных прав личностей и не главенствует над входящими в его состав частными лицами, а равноправно с ними перед третьей, судебной властью. Правда, права личности гарантирует само же государство, путем издания соответствующих законов, но эти

законы обязательны и для издавшего их государства, которое тем самым как бы лишь формулирует существование независимых от него личных прав и признает себя обязанным соблюдать эти права.

Как бы слабо и непоследовательно ни была выражена в судебных уставах идея неприкосновенности личных прав, во всяком случае у нас она была впервые высказана в принципе, и именно в этом лежит великое идейное значение новых судебных учреждений. В принятии состязательного уголовного процесса, в институте суда присяжных, в признании несменяемости судебной власти законодатель открыто заявил, что государство не намерено впредь самовольно властвовать над судьбою своих подданных, но что оно предоставляет независимому общественному суду решение споров между ним же затрагиваемыми им правами частных лиц. Вот почему судебное устройство, основанное на уставах 1864 г., является одной из резких отраслей русской государственной жизни, которые нуждаются не в коренной и принципиальной реформе для осуществления законченного правового государства, а лишь в укреплении, последовательном проведении и повсеместном распространении уже принятых начал. Идея законности, т. е. строгого и беспристрастного судебного контроля над всей административной деятельностью, эта идея, столь мало привившаяся на практике, в принципе входит со времени введения судебных уставов в официально санкционированный кодекс русского правосознания.

Нельзя, однако, забывать, что то признание идеи личных прав, которое высказано в судебных учреждениях, даже в принципе не может считаться исчерпывающим. Мы упоминали только что о философско-правовой теории, приписывающей государству юридическое всемогущество, и отметили, что в судоустройстве это всемогущество уступает место признанию конкурирующих с государственной властью ненарушимых прав личностей. Однако если вдуматься глубже, то легко видеть, что судебная защита личных прав сама по себе не гарантирует их неприкосновенности от притязаний государственной власти. Суд контролирует, в пределах существующего законодательства, текущую, административную деятельность государства и охраняет обеспеченные законом права лиц от неправомерного их нарушения как частными же лицами, так и представителями государственной власти. Но ведь законы, охраняющие личность, творятся тем же государством и если эти законы таковы, что права личности ими недостаточно обеспечены или вообще не ограждены, то суд, оберегая формальную законность, тем не менее, не в состоянии поставить преграду произволу власти.

Таким образом, если охрана тех прав личности, которые обеспечены самим законодательством, не представляет, при правильной организации суда, никаких препятствий, то, с другой стороны, оказывается, по-видимому, совершенно невозможным оградить личность от посягательств на его права самого законодательства. Юристы доказывают нам, что верховную законодательную власть нельзя мыслить иначе, как неограниченной: будет ли она олицетворена в самодержце, или в монархе, издающим законы с согласия парламента, или, наконец, в одном лишь автономном парламенте, во всяком случае, она всегда, именно в силу своей суверенности, неограниченна, ибо, если бы имелась какая-либо ограничивающая ее инстанция, то суверенитет принадлежал бы уже последней, и тогда именно эта последняя была бы в свою очередь неограниченной. Это рассуждение, по-видимому, логически безупречно, и, однако, если его признать, придется отказаться от всякой возможности эффективного ограждения прав личности. Произволу государственной власти нельзя будет ничего противопоставить, и при таких условиях всякая власть будет ли она самодержавной, или конституционно-монархической, или республиканско-демократической, легко может выразиться в деспотизме. Как выйти из этой тяжелой и, на первый взгляд, неустранимой дилеммы?

Теория правового государства нашла этот выход в установлении двоякой формы законодательства, в строгом различении между основными законами и текущей законодательной деятельностью государства. Недостаточно, чтобы законодательная власть была отделена от исполнительной и судебной, необходимо, чтобы она была также отделена от той правотворящей силы, которая закладывает самые основы правового строя и в которой именно и находят себе защиту права личности. По отношению к этой инстанции законодательная власть должна являться тем же, чем по отношению к ней самой является власть исполнительная, она в праве издавать лишь такие нормы, которые не идут в разрез с декретированными правотворящей силой юридическими принципами и не нарушают личных прав, огражденных этими принципами. В чем же состоит эта «правотворящая сила»? В своей основе, т. е. как по своему фактическому социально-психическому значению, так и по содержащейся в ней социально-философской идее, она есть морально-правовое сознание общества. По своей внешней

форме она является то ненарушенным для законодательной власти обычным правом, то в особом порядке изданным и в особо торжественной форме провозглашенным «учредительным» законодательным актом. В той и другой форме «основные законы» связывают законодательную власть и образуют преграду для произвола последней. Какого бы мнения мы ни держались о неограниченности суверенной власти, во всяком случае, эта власть не совпадает с законодательной, а нормирует ее, и потому последняя должна необходимо быть ограниченной по своим правомочиям. Лучшим выражением этого служит возможность в правовом государстве судебного контроля над самой законодательной властью. Так, в Соединенных Штатах существует государственный суд, имеющий право и обязанность отменить закон, несогласный с конституцией. В Англии обыкновенный суд, найдя закон несоответствующим конституции, может освобождать от ответственности за его нарушение и тем косвенно сделать недействительным самый закон.

Таким образом, при последовательном проведении идеи законности и правового порядка, права личности оказываются огражденными не только формально, т. е. в меру их обеспечения законодательством, но и по существу, т. е. по отношению к самой законодательной государственной власти. Два великих начала общежития, на которые мы указали выше — начало государственных интересов и начало прав личности — сохраняют свое самостоятельное значение в самой организации государственного строя и при том так, что права личности являются точно очерченной неприкосновенной правовой сферой, за пределами которой государство полновластно и может свободно осуществлять свои интересы. Выраженное в основных законах правосознание общества является той, по удачному выражению Еллинека «метаюридической» инстанцией, которая проводит грань между сферами господства этих двух социально-правовых начал.

Но эти социально-правовые начала служат сами лишь выражением двух великих и вечных этических начал: начала общественного блага и начала свободного развития личности. Совесть велит нам заботиться о благе общества, об устроении внешней, эмпирической жизни наших ближних, об их счастье и довольстве, и наряду с этим она повелевает нам «не терять духа», развивать заложенные в нас силы, давать широчайший простор тому духовному началу, которое содержится в нашей личности. Эти два этических принципа, которые покойный Михайловский некогда охарактеризовал как принцип «совести» и «чести» и которые пишущий эти строки выразил в ницшевских терминах «любви к ближнему» и «любви к дальнему» (или «к призракам»), стоят в своеобразном отношении один к другому. Несомненно, они в общем взаимно поддерживают себя и сотрудничают в деле внесения начал нравственности в общественную жизнь. Никакое счастье, никакое прочное устроение жизни невозможно при порабощении личности, этого творца всякого общественного прогресса, и с другой стороны, никакое развитие личной духовной жизни невозможно на почве неустройства внешней, материальной жизни, на почве обездоленности народа. Несмотря на это, как в нравственной жизни отдельной личности, так и в политике общества, оба указанных начала нередко вступают в коллизию между собой, и одно из них приносится в жертву другому. В жизни мы часто встречаем людей, которые, всецело отдавшись личному духовному совершенствованию, забывают о своих ближних и их нуждах и горе и являются по отношению к ним грубыми эгоистами, и наряду с ними мы видим людей, которые в заботе о благе ближних, игнорируют право этих ближних на свободное самоопределение и становятся невыносимыми опекунами-деспотами. И точно так же в общественной жизни мы имеем такие примеры, как Англия XVIII и первой половины XIX века, где полная свобода личности уживалась с ужасающими бедствиями народа, и, с другой стороны, просвещенный абсолютизм или якобинская демократия, при которой задачи общественного блага осуществлялись в форме самой возмутительной тирании. Устроение общественного блага нуждается в известном планомерном руководительстве, в сплочении социального тела и подчинения его единой власти, духовное развитие личности нуждается прежде всего в возможности самоопределения, в свободе и отсутствии властной опеки. Общество, желающее удовлетворить обоим этическим началам, должно внести в свою организацию учреждения, отвечающие обоим требованиям, найти умелый и удачный компромисс между этими требованиями. В самой общей форме это сочетание может быть намечено как самоуправление общества на почве личного самоопределения каждого из его членов. Руководительство общественной жизнью должно, во-первых, принадлежать самоуправляющемуся обществу, так как общество само лучше, чем какая-либо построенная власть сможет примирять свое благо со свободой своих членов, и, во-вторых, это са-

моуправление должно опираться на неприкосновенные права личностей, что лишает его возможности выродиться в деспотию.

Лишь немногие из культурных государств сумели найти более или менее законченное разрешение этой проблемы, в числе их на первом плане стоит Англия. Во Франции демократия и сейчас еще обнаруживает деспотические наклонности, не стесняясь, например, в интересах общественного блага, которому угрожает клерикализм, стеснять свободу совести. В Германии и поныне царит нечто вроде просвещенного абсолютизма в смягченной форме, и развивающаяся демократия пытается реформировать не только социальный, но и политический быт страны, требует не только мероприятий в пользу социального блага, но и большей свободы личности.

У нас в России, где все эти вопросы обсуждались, до сих пор лишь отвлеченно, в сознании общества заметно также преобладание интереса к одной стороне вопроса в ущерб другой. Проблема правового государства обсуждается преимущественно в форме проблемы самоуправления общества и дебатируется главным образом с точки зрения целесообразности соответствующего политического механизма для общественного блага. Противники указывают на (значительно преувеличиваемые ими) недостатки выработанного в Европе порядка управления и с другой стороны, в самом крайнем крыле противоположного лагеря упорно говорят о возможности забвения в правовом государстве интересов народных масс. При этом как бы совершенно забывают, что правовое государство содержит в себе не только известный порядок управления, но известную организацию личных прав, которые являются совершенно самостоятельным и неоценимым благом, не могущим пострадать ни от каких-либо мелких недочетов механизма власти, ни даже от возможных классовых тенденций самоуправления. Именно для ослабления вредного влияния этих классовых тенденций необходимо, чтобы с самого же начала, совершенно независимо от состава самоуправления была обеспечена вся полнота личных прав — свобода изъявления мысли и воли, как отдельными личностями, так и их союзами. При таких условиях все недосказанное и недоделанное с самого начала будет всегда находить себе голос в общественном мнении и пролагать путь к правовому осуществлению.

После отмены крепостного права Россия пережила только две великие по своей идее реформы: введение земского и городского самоуправления и учреждение нового суда. Местное самоуправление, которое теперь переживает праздничные дни, вам дорого, но не менее дорог нам новый суд, как элементарное проявление идеи неприкосновенности личных прав. И если мы сейчас стоим перед новой «эпохой великих реформ», не уступающих по своему значению реформам 60-х годов и являющихся их естественным продолжением, то мы должны суметь гармонически сочетать впервые выраженный в ту эпоху идеи общественного самоуправления и неприкосновенности прав личности. Только при таком сочетании Россия может осуществить, по образцу уничтожения крепостного права, необходимую отмену того «политического рабства», о котором еще сто лет назад говорил Сперанский...

Франк С. Л. Новый путь. № 11, 1904. Стр. 308—317.